BTC
·C27
S

STUDIEN DER
BIBLIOTHEK WARBURG

ERNST CASSIRER

SPRACHE UND MYTHOS

B. G. TEUBNER / LEIPZIG
1925

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

STUDIEN DER BIBLIOTHEK WARBURG

HERAUSGEGEBEN VON FRITZ SAXL

VI. ERNST CASSIRER/SPRACHE UND MYTHOS

B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN · 1925

Digitized by Google

ERNST CASSIRER

SPRACHE UND MYTHOS

EIN BEITRAG ZUM PROBLEM DER GÖTTERNAMEN

B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN · 1925

Digitized by Google

Digitized by Google

307021
BTC
C57
S

MEINEM LIEBEN SCHWIEGERVATER

OTTO BONDY

ZU SEINEM ACHTZIGSTEN GEBURTSTAG

3. OKTOBER 1924

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Zu Beginn des Platonischen Phaidros wird geschildert, wie Sokrates durch Phaidros, dem er begegnet, vor die Tore der Stadt an das Ufer des Ilissos gelockt wird. Die Landschaft, in die Platon diese Szene versetzt, hat er bis in die feinsten Züge ausgemalt — und es liegt über dieser Darstellung ein Glanz und ein Duft, wie wir ihn sonst in antiken Naturschilderungen kaum kennen. Im Schatten einer hohen Platane, am Rande einer kühlen Quelle lassen Sokrates und Phaidros sich nieder, die sommerliche Luft weht milde und süß und ist erfüllt vom Zirpen der Zikaden. In dieser Landschaft stellt Phaidros die Frage, ob dies nicht der Ort sei, von dem der Mythos zu berichten wisse, daß Boreas an dieser Stelle die Oreithyia geraubt habe; denn angenehm rein und durchsichtig sei hier das Wasser, recht gemacht für Mägdlein, um darin zu spielen. Auf die weitere Frage aber, ob Sokrates diese Erzählung, dieses „Mythologem" für wahr halte, erwidert dieser, daß er, auch wenn er dies eben nicht glaubte, darum doch nicht in Verlegenheit wäre. „Denn wie die Weisen würde ich alsdann verfahren — und klüglich deutend (cοφιζόμενοc) würde ich sagen, der Nordwind Boreas habe die Oreithyia, als sie mit ihrer Gefährtin, der Pharmakeia, spielte, von den Felsen dort in der Nähe herabgeweht, und wegen dieses ihres Endes habe man gesagt, sie sei durch den Gott Boreas entführt worden." Ich aber, o Phaidros — so fährt Sokrates fort — finde dergleichen übrigens ganz artig, nur sind derlei Auslegungen ein gar mühseliges und kunstreiches Geschäft, um das der, der es übernimmt, eben nicht zu beneiden ist. „Denn dann wird er ja notwendig auch die Gestalt der Kentauren und die der Chimaira ins Rechte bringen müssen, und sodann strömt ihm ein ganzer Haufe von dergleichen Gorgonen, Pegasen und anderen unendlich vielen und seltsamen Wunderwesen hinzu. Und wer all diesen Wunderwesen nicht traut und an sie herangeht, um jedes von ihnen auf etwas Wahrscheinliches zu bringen, der wird wahrlich viel Zeit an diese ungeziemende Weisheit wenden müssen. Ich aber habe hierfür durchaus keine Muße, und der Grund hiervon, mein Lieber, liegt darin, daß ich noch immer nicht nach dem delphischen Spruche mich selbst erkennen kann. Lächerlich also kommt es mir vor, solange ich hierin

Digitized by Google

noch unwissend bin, mich mit fremdartigen Dingen zu beschäftigen. Daher lasse ich dies alles dahingestellt sein und denke nicht an derlei Dinge, sondern an mich selbst, ob ich nicht etwa ein Geschöpf bin, noch verschlungener gebildet und noch ungetümer als Typhon oder ein milderes und einfacheres Wesen, das sich von Natur eines göttlichen und edlen Teils erfreut" (Phaidr. 229 D ff.). Wenn Platon in dieser Weise die Mythendeutung, die bei den Sophisten und Rhetoren seiner Zeit als Ausdruck der höchsten Gelehrsamkeit und als die Blüte des echten urbanen Geistes galt, als das Gegenteil dieses Geistes bezeichnet, wenn er in ihr nur eine „bäurische Weisheit" (ἄγροικος σοφία) sah, so hat dies Urteil doch nicht verhindert, daß sich auch die folgenden Jahrhunderte immer wieder an dieser Weisheit erfreuten. Wie zu Platons Zeiten Sophisten und Rhetoren, so haben in der hellenistischen Zeit insbesondere Stoiker und Neuplatoniker in ihr gewetteifert. Und immer wieder war es die Sprachforschung und die Etymologie, die als Vehikel für sie gebraucht wurde. Hier im Reich der Spukgestalten und Dämonen, wie im Bereich der höheren Mythologie schien immer wieder das Faustische Wort sich zu bewähren: hier glaubte man das Wesen jeder einzelnen mythischen Gestalt unmittelbar aus ihrem Namen ablesen zu können. Daß Name und Wesen in einem innerlich-notwendigen Verhältnis zueinander stehen, daß der Name das Wesen nicht nur bezeichnet, sondern daß er das Wesen selbst ist und daß die Kraft des Wesens in ihm beschlossen liegt: dies gehört zu den Grundvoraussetzungen der mythischen Anschauung selbst. Es schien, als sei die philosophische und wissenschaftliche Mythenforschung gewillt, auch ihrerseits diese Voraussetzung anzunehmen. Sie wandte das, was im Mythos selbst noch als unmittelbare Anschauung und Überzeugung lebendig ist, in ein Postulat des reflektierenden Denkens um; sie erhob, innerhalb ihres Kreises, die Verwandtschaft zwischen Sache und Namen und die latente Identität beider zur Forderung der Methode. Diese Methode hat im Lauf der Geschichte der Mythenforschung und im Lauf der Geschichte der Philologie und Sprachwissenschaft eine fortschreitende Vertiefung und Verfeinerung erfahren. Sie hat sich von dem groben Instrument, das sie in den Händen der Sophistik war und von den naiven Etymologien des Altertums und des Mittelalters bis zu jener philologischen Schärfe und zu jener Kraft und Weite der geistigen Umschau entwickelt, die wir an den Meistern der heutigen klassischen Philologie bewundern. Man braucht nur der Analyse der „Götternamen", wie sie der Platonische „Kratylos" in ironischer Übertreibung, aber doch wohl zweifellos nach dem Vorbild wirklicher „Erklärungen" seiner Zeit durchführt, Useners grundlegendes Werk über die „Götternamen"

Digitized by Google

gegenüberzustellen, um sich diesen Abstand in der geistigen Haltung und in den geistigen Mitteln ganz deutlich und fühlbar zu machen. Aber selbst das 19. Jahrhundert kennt Theorien über das Verhältnis von Sprache und Mythos, die noch unverkennbar an die alten Methoden der griechischen Sophistik erinnern. Von den Philosophen ist es Herbert Spencer gewesen, der die These durchzuführen gesucht hat, daß die mythisch-religiöse Verehrung allgemeiner Naturerscheinungen, wie der Sonne und des Mondes, ihren letzten Grund in nichts anderem als in einer Mißdeutung der Namen habe, die man diesen Erscheinungen gegeben. Und unter den Sprachforschern hat Max Müller die sprachlich-etymologische Zergliederung nicht nur als Mittel gebraucht, um die Natur bestimmter mythischer Gestalten, insbesondere aus dem Umkreis der vedischen Religion, aufzuhellen, sondern er hat hieran auch eine ganz allgemeine Theorie über das Verhältnis von Sprache und Mythos geknüpft. Ihm ist Mythologie weder die in Fabel verwandelte Geschichte, noch ist sie die in Geschichte verwandelte Fabel, aber ebensowenig geht sie unmittelbar aus der Anschauung der Natur und ihrer großen Gestalten und Kräfte hervor. Vielmehr ist alles, was wir Mythos nennen, durch die Sprache bedingt und vermittelt: und zwar in dem Sinne, daß es mit einem Grundmangel der Sprache, mit einer ihrer ursprünglichen Schwächen zusammenhängt. Alle sprachliche Bezeichnung ist notwendig vieldeutig — und in dieser Vieldeutigkeit, in dieser „Paronymie" der Worte ist der Quell und Ursprung aller Mythen zu suchen. Charakteristisch für diese Auffassung sind insbesondere die Beispiele, mit denen Max Müller sie belegt. Man denke etwa an die Sage von Deukalion und Pyrrha, die, nachdem sie durch Zeus aus der großen Flut, die das Menschengeschlecht vernichtete, gerettet worden sind, zu Stammvätern eines neuen Geschlechts werden, indem sie Steine hinter sich werfen, aus denen sich Menschen bilden. Dieses Hervorgehen des Menschen aus dem Stein ist schlechthin unverständlich und scheint jeder Deutung zu trotzen — aber wird es nicht sofort begreiflich, wenn man sich erinnert, daß im Griechischen Menschen und Steine mit gleichen oder ähnlich klingenden Namen bezeichnet werden, daß die Worte λαοί und λᾶας aneinander anklingen? Oder man nehme den Mythos von der Daphne, die von der Verfolgung des Apollon dadurch gerettet wird, daß sie von ihrer Mutter, der Erde, in einen Lorbeerbaum verwandelt wird. Wiederum kann nur die Sprachgeschichte diesen Mythos „verständlich" machen, ihm einen bestimmten Sinn abgewinnen. Wer war Daphne? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zur Etymologie unsere Zuflucht nehmen, oder mit anderen Worten, wir müssen die Geschichte des Wortes erforschen. Daphne kann auf das Sanskrit

Digitized by Google

Ahanà zurückgeleitet werden und *Ahana* bedeutet im Sanskrit die Morgenröte. Sobald wir dieses wissen, wird alles klar. Die Geschichte von Phoibos und Daphne ist nichts anderes als eine Beschreibung dessen, was man jeden Tag sehen kann, zuerst das Erscheinen der Morgenröte am östlichen Himmel, dann das Aufgehen des Sonnengottes, der seiner Braut nacheilt, dann das allmähliche Erbleichen der hellen Morgenröte bei der Berührung der feurigen Sonnenstrahlen und zuletzt ihr Tod oder Verschwinden in den Schoß ihrer Mutter, der Erde. Das Entscheidende für die Ausbildung des Mythos war also nicht die Naturerscheinung selbst, entscheidend ist vielmehr, daß das griechische Wort für den Lorbeer (δάφνη) und das Sanskrit-Wort für die Morgenröte zusammenhängen und damit die Identifizierung der Gestalten, die sie bezeichnen, wie mit einer unentrinnbaren Notwendigkeit mit sich führen. „Die Mythologie," so lautet daher der Schluß, zu dem Max Müller geführt wird, „ist unvermeidlich, sie ist eine inhärente Notwendigkeit der Sprache, wenn wir in der Sprache die äußere Form des Gedankens erkennen: sie ist, mit einem Wort, der dunkle Schatten, welchen die Sprache auf den Gedanken wirft, und der nie verschwinden wird, solange sich Sprache und Gedanke nicht vollständig decken, was nie der Fall sein kann. Freilich bricht die Mythologie in der ältesten Zeit der Geschichte des menschlichen Geistes stärker hervor, aber sie verschwindet nie vollständig. Kein Zweifel, es gibt jetzt ebensogut Mythologie wie zu den Zeiten des Homer, nur bemerken wir sie nicht, weil wir in ihrem eigenen Schatten leben und weil wir alle vor dem vollen Mittagslicht der Wahrheit zurückschrecken. Mythologie im höchsten Sinne des Wortes ist die durch die Sprache auf den Gedanken ausgeübte Macht und zwar in jeder nur möglichen Sphäre geistiger Tätigkeit."[1])

Es könnte müßig erscheinen, auf solche Anschauungen, die von der heutigen Sprachforschung und von der heutigen vergleichenden Mythenforschung längst verlassen sind, wieder zurückzugreifen, wenn es sich bei ihnen nicht um eine typische Einstellung handelte, die auf allen Gebieten, in der Theorie des Mythos so gut wie in der der Sprache, in der Theorie der Kunst so gut wie in der der Erkenntnis, beständig wiederkehrt. Für Max Müller ist die mythische Welt schlechthin eine Welt des Scheins — aber eines Scheins, der erklärt wird, indem die ursprüngliche und notwendige Selbsttäuschung des Geistes aufgedeckt wird, der er entspringt. Diese Selbsttäuschung hat ihren Grund

1) Max Müller, Über die Philosophie der Mythologie (wieder abgedruckt als Anhang zur deutschen Ausgabe von M. Müllers Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 2. Aufl., Straßburg 1876).

Digitized by Google

in der Sprache, die mit dem Geist beständig ihr Spiel treibt, die ihn in jene schillernde Vieldeutigkeit, die ihr eigenes Erbteil ist, immer aufs neue verstrickt. Und diese Anschauung, daß der Mythos nicht sowohl auf einer positiven Kraft des Gestaltens und Bildens, als vielmehr auf einer Art Gebrechen des Geistes beruhe, — daß wir in ihm eine durch die Sprache bedingte „Erkrankung" zu sehen haben, findet auch in der modernen ethnologischen Literatur noch ihre Vertreter und Fürsprecher.[1]) In Wahrheit ist sie jedoch, wenn man sie selbst einmal auf ihre philosophischen Wurzeln zurückzuführen sucht, nichts anderes als eine notwendige Folge jenes naiven Realismus, für den die Wirklichkeit der Dinge etwas schlechthin und eindeutig Gegebenes ist, das sich geradezu mit Händen — ἁπτὸν ταῖν χεροῖν sagt Platon — greifen läßt. Faßt man das Wirkliche in diesem Sinne, dann wandelt sich notwendig alles, was nicht diese handfeste Realität besitzt, in Trug und Schein. Dieser Schein mag noch so fein gesponnen sein und er mag uns mit noch so bunten und reizvollen Bildern umgaukeln: — so bleibt es doch dabei, daß das Bild keinen selbständigen Gehalt, keine ihm eigene immanente Bedeutung besitzt. Es spiegelt sich in ihm ein Wirkliches — aber ein Wirkliches, dem es in keiner Weise gewachsen ist, das es niemals adäquat wiederzugeben vermag. So wird unter diesem Gesichtspunkt betrachtet auch alles künstlerische Gestalten zur Nachbildung, die hinter dem Original immer und notwendig zurückbleibt. Nicht nur die einfache Nachahmung eines sinnlich gegebenen Modells, sondern auch all das, was man als Idealisierung, als Manier oder als Stil bezeichnet, verfällt zuletzt diesem Verdikt: denn die Idealisierung selbst ist, gemessen an der schlichten „Wahrheit" des Darzustellenden, nichts anderes als subjektive Umbiegung und Entstellung. Und eine ähnliche gewaltsame Verzerrung, einen ebensolchen Abfall vom Wesen der gegenständlichen Wirklichkeit und der unmittelbaren Erlebniswirklichkeit scheinen nun auch alle anderen Prozesse geistiger Formung zu bedeuten. Denn sie alle erfassen niemals das Wirkliche selbst, sondern sie müssen, um es darzustellen, um es in irgendeiner Weise festhalten zu können, zum Zeichen, zum Symbol ihre Zuflucht nehmen. An allem Zeichen aber haftet der Fluch der Mittelbarkeit: es muß verhüllen, wo es offenbaren möchte. So will der Laut der Sprache das objektive und das subjektive Geschehen, die Welt des „Äußeren" wie die des „Inneren" in irgendeiner Weise „ausdrücken": aber was er von ihr zurückbehält, ist nicht das Leben und die individuelle Fülle des Daseins selbst, sondern nur eine tote Abbreviatur. Alle „Bedeutung",

1) So z. B. Brinton, Religions of primitive peoples, New York u. London 1907, S. 115 ff.

Digitized by Google

die der Laut für sich in Anspruch nimmt, kann niemals über die bloße „Andeutung" hinausgehen: eine Andeutung, die der konkreten Mannigfaltigkeit und der konkreten Totalität der wirklichen Anschauung gegenüber als kärglich und leer erscheinen muß. Das gilt von der Welt der Gegenstände wie von der Welt des Ich: „spricht die Seele so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr". Von hier aus ist nur ein Schritt bis zu der Konsequenz, die die moderne skeptische Sprachkritik gezogen hat: bis zur völligen Auflösung des angeblichen Wahrheitsgehalts der Sprache und bis zur Einsicht, daß sich in ihr nichts anderes als eine Art Phantasmagorie des Geistes darstellt. Und Phantasmagorie wird, von diesem Standpunkt aus gesehen, nicht nur der Mythos, die Kunst, die Sprache, sondern zuletzt auch die theoretische Erkenntnis selbst. Denn auch sie vermag niemals das schlichte Wesen der Dinge einfach abzuspiegeln, sondern sie muß dieses Wesen in „Begriffe" fassen: sind aber Begriffe etwas anderes als Bildungen und Schöpfungen des Denkens, die eben als solche, statt der reinen Form des Gegenstandes, vielmehr nur die Form des Gedankens selbst in sich schließen? Demnach sind auch alle Schemata, die das theoretische Denken sich schafft, um mittels ihrer das Sein, die Wirklichkeit der Erscheinungen zu sichten, zu gliedern, zu übersehen, zuletzt nichts als bloße Schemen — als luftige Gespinste des Geistes, in denen sich nicht sowohl die Natur der Dinge, als seine eigene Art ausdrückt. Auch das Wissen ist damit, gleich dem Mythos, der Sprache und der Kunst, zu einer Art von Fiktion geworden — zu einer Fiktion, die sich durch ihre praktische Brauchbarkeit empfiehlt, an die wir aber den strengen Maßstab der Wahrheit nicht anlegen dürfen, wenn sie uns nicht alsbald in Nichts zergehen soll.

Gegen diese Selbstauflösung des Geistes gibt es zuletzt nur eine Rettung: daß man mit der Wendung Ernst macht, die Kant als die „Copernikanische Drehung" bezeichnet. Statt den Gehalt, den Sinn, die Wahrheit der geistigen Formen an etwas anderem zu messen, das sich in ihnen mittelbar abspiegelt, müssen wir in diesen Formen selber den Maßstab und das Kriterium ihrer Wahrheit, ihrer inneren Bedeutsamkeit entdecken. Statt sie als bloße Nachbilder zu verstehen, müssen wir in jeder von ihnen eine spontane Regel der Erzeugung erkennen; eine ursprüngliche Weise und Richtung des Gestaltens, die mehr ist als der bloße Abdruck von etwas, das uns von vornherein in fester Seinsgestaltung gegeben ist. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wird der Mythos, wird die Kunst, werden die Sprache und die Erkenntnis zu Symbolen: nicht in dem Sinne, daß sie ein vorhandenes Wirkliches in der Form des Bildes, der hindeutenden und ausdeutenden Allegorie

Digitized by Google

bezeichnen, sondern in dem Sinne, daß jede von ihnen eine eigene Welt des Sinnes erschafft und aus sich hervorgehen läßt. In ihnen stellt sich die Selbstentfaltung des Geistes dar, kraft deren es für ihn allein eine „Wirklichkeit", ein bestimmtes und gegliedertes Sein gibt. Nicht Nachahmungen dieser Wirklichkeit, sondern Organe derselben sind jetzt die einzelnen symbolischen Formen, sofern nur durch sie Wirkliches zum Gegenstand der geistigen Schau gemacht und damit als solches sichtbar werden kann. Die Frage, was das Seiende an sich, außerhalb dieser Formen der Sichtbarkeit und der Sichtbarmachung sein und wie es beschaffen sein möge: diese Frage muß jetzt verstummen. Denn sichtbar ist für den Geist nur, was sich ihm in einer bestimmten Gestaltung darbietet; jede bestimmte Seinsgestalt aber entspringt erst in einer bestimmten Art und Weise des Sehens, in einer ideellen Form- und Sinngebung. Sind einmal die Sprache, der Mythos, die Kunst, die Erkenntnis als solche ideale Sinngebungen erkannt, so kann das eigentlich philosophische Grundproblem nicht mehr lauten, wie sie alle sich zu dem einen absoluten Sein verhalten, das gleichsam als ein undurchsichtiger substantieller Kern hinter ihnen steht, sondern wie sie sich wechselseitig ergänzen und bedingen. Mögen sie alle im Aufbau der geistigen Wirklichkeit als Organe zusammenwirken — so hat doch jedes dieser Organe seine eigentümliche Funktion und Leistung. Und es entsteht die Aufgabe, diese Leistungen nicht bloß in ihrem einfachen Nebeneinander zu beschreiben, sondern sie in ihrem Ineinander zu verstehen, sie in ihrer relativen Abhängigkeit wie in ihrer relativen Selbständigkeit zu begreifen.

Von hier aus gesehen erscheint auch das Verhältnis von Sprache und Mythos alsbald in einem neuen Lichte. Nicht darum wird es sich handeln, die eine dieser Formen schlechthin aus der anderen abzuleiten und aus ihr „erklären" zu wollen — denn diese Art der Erklärung käme einer Nivellierung, einer Aufhebung ihres eigentümlichen Gehaltes gleich. Ist der Mythos, wie in der Theorie Max Müllers, nichts anderes als der dunkle Schatten, den die Sprache auf den Gedanken wirft, so läßt sich nicht verstehen, wie dieser Schatten sich immer wieder mit dem Schein eigenen Lichtes umkleiden, wie er ein durchaus positives Leben und eine Wirksamkeit entfalten kann, hinter der selbst das, was wir die unmittelbare Wirklichkeit der Dinge zu nennen pflegen, hinter der selbst die Fülle des empirisch gegebenen sinnlichen Daseins zurücktritt. „Der Mensch" — so hat Wilh. v. Humboldt mit Bezug auf die Sprache gesagt — „lebt mit den Gegenständen hauptsächlich, ja, da Empfinden und Handeln in ihm von seinen Vorstellungen abhängen, sogar ausschließlich so, wie die Sprache sie ihm zuführt.

Digitized by Google

Durch denselben Akt, vermöge dessen er die Sprache aus sich herausspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein, und jede zieht um das Volk, welchem sie angehört, einen Kreis, aus dem es nur insofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer anderen hinübertritt."[1]) Das gilt in vielleicht noch höherem Maße als von der Sprache von den mythischen Grundvorstellungen der Menschheit. Sie werden nicht aus einer fertigen Welt des Seins herausgehoben, sie sind keine bloßen Gebilde der Phantasie, die sich aus der feststehenden empirisch-realen Wirklichkeit der Dinge ablösen und sich über sie wie ein leichter Nebel erheben, sondern sie stellen für das primitive Bewußtsein das Ganze des Seins dar. Die mythische Auffassung und Deutung tritt nicht nachträglich zu bestimmten Elementen des empirischen Daseins hinzu; sondern die primäre „Erfahrung" selbst ist durch und durch von den Gestalten des Mythos durchdrungen und gleichsam mit seiner Atmosphäre gesättigt. Der Mensch lebt mit den Dingen nur, weil und sofern er in diesen Gestalten lebt; er erschließt die Wirklichkeit sich selbst und sich der Wirklichkeit nur dadurch, daß er die Welt wie sich selbst in dieses bildsame Medium eingehen und daß er beides in ihm sich nicht nur berühren, sondern sich miteinander durchdringen läßt. Demgemäß bleibt jede Betrachtung ungenügend und einseitig, die die Wurzel des Mythos dadurch aufgedeckt zu haben meint, daß sie den bestimmten Objektkreis aufweist, von dem er anfänglich ausgegangen sei und von dem er sich allmählich weiterverbreitet habe. Es gibt, wie bekannt, eine Fülle solcher Erklärungen, — eine Mannigfaltigkeit von Theorien über den eigentlichen Kern und Ursprung der Mythenbildung, die in sich kaum weniger buntscheckig sind als die empirische Objektwelt selbst. Bald sind es bestimmte seelische Zustände und Erfahrungen, wie insbesondere die Traumerfahrungen, bald ist es die Anschauung des natürlichen Seins, worin der Quell und Ausgangspunkt des mythischen Bewußtseins gesucht wird, und in dem letzteren Kreis sondert sich wieder die Betrachtung der Naturobjekte, der Sonne, des Mondes, der Gestirne, von der der großen Naturprozesse, wie sie uns im Sturm, im Gewitter usw. entgegentreten. So wird immer von neuem der Versuch gemacht, die Seelenmythologie oder die Naturmythologie, die Sonnen- und Mondmythologie oder die Sturm- und Gewittermythologie als die Mythologie schlechthin zu erklären. Aber selbst angenommen, daß einer dieser Versuche gelänge, so wäre doch damit die eigentliche Frage, die die Philosophie an den Mythos zu stellen hat, nicht gelöst, sondern nur einen Schritt zurückgeschoben.

1) W. v. Humboldt, Einleitung zum Kawi-Werk, S. W. (Akad.-Ausg.) VII, 60.

Digitized by Google

Denn die mythische Formung als solche wird nicht dadurch verstanden und durchschaut, daß man uns den Gegenstand aufweist, an dem sie sich zunächst und ursprünglich vollzieht. Sie ist und bleibt das gleiche Wunder des Geistes und das gleiche Rätsel, ob sie sich nun auf diesen oder jenen Inhalt des Seins erstreckt, ob sie die Deutung und Gestaltung psychischer Prozesse oder physischer Objekte, und innerhalb der letzteren diesen oder jenen Gegenstand im besonderen betrifft. Mag es immerhin gelingen, die gesamte Mythologie in Astralmythologie aufzulösen — so ist doch eben das, was der Mythos an den Gestirnen erfaßt, was er unmittelbar in ihnen sieht, nicht dasselbe, als was sie der empirischen Wahrnehmung und Beobachtung erscheinen oder als was sie sich dem theoretischen Denken, der wissenschaftlichen „Erklärung" der Naturphänomene darstellen. Descartes hat von der theoretischen Erkenntnis gesagt, daß sie in ihrer Natur und in ihrem Wesen ein und dieselbe bleibe, auf welchen Gegenstand sie sich auch richten mag — ebenso wie das Licht der Sonne ein und dasselbe ist, wie vielerlei und wie verschiedene Objekte es immer beleuchtet. Das Gleiche gilt von jeder symbolischen Form, von der Sprache, wie von der Kunst oder vom Mythos, sofern jede von ihnen eine besondere Art des Sehens ist und eine besondere, nur ihre eigene Lichtquelle in sich birgt. Die Funktion des Sehens, die geistige Lichtwerdung selbst läßt sich niemals realistisch von den Dingen und läßt sich nicht vom Gesehenen aus verständlich machen. Denn es handelt sich hier nicht um das, was in ihr erblickt wird, sondern um die ursprüngliche Blickrichtung. Faßt man die Frage in diesem Sinne, so scheint sie damit freilich ihrer Lösung nicht näher gerückt, sondern nur um so weiter von jeder Möglichkeit der Lösung entfernt zu werden. Denn jetzt stellen sich die Sprache, die Kunst, der Mythos als wahrhafte Urphänomene des Geistes dar, die sich zwar als solche aufweisen lassen, an denen sich aber nichts mehr „erklären", d. h. auf ein anderes zurückführen läßt. Die realistische Weltansicht besitzt als ein festes Substrat für derartige Erklärungen immer die gegebene Wirklichkeit, die sie in irgendeiner festen Fügung, in einer bestimmten Struktur voraussetzt. Sie nimmt diese Wirklichkeit als ein Ganzes von Ursachen und Wirkungen, von Dingen und Eigenschaften, von Zuständen und Prozessen, von ruhenden Gestalten und Bewegungen, und sie kann sich nun die Frage stellen, welcher dieser Bestandteile von einer bestimmten geistigen Form, vom Mythos, von der Sprache, von der Kunst zuerst erfaßt worden sei. Handelt es sich etwa um die Sprache, so läßt sich fragen, ob die Dingbezeichnungen den Vorgangs- und Tätigkeitsbezeichnungen oder diese jenen vorangegangen seien — ob das sprachliche Denken zuerst die

Digitized by Google

Dinge oder die Vorgänge erfaßt und ob es demgemäß zuerst nominale oder verbale „Wurzeln" gebildet habe. Aber diese Problemstellung wird hinfällig, sobald man sich einmal klar gemacht hat, daß die Unterscheidung, die hier vorausgesetzt wird, daß die Gliederung der Welt in Dinge und Vorgänge, in Dauerndes und Vergängliches, in Gegenstände und in Prozesse, der Bildung der Sprache nicht als ein gegebenes Faktum zugrunde liegt, sondern daß die Sprache selbst es ist, die zu dieser Gliederung erst hinführt, die sie an ihrem Teile mit zu vollziehen hat. Es ergibt sich alsdann, daß die Sprache weder mit einem Stadium bloßer „Nominalbegriffe" noch mit einem solchen bloßer „Verbalbegriffe" beginnen kann, sondern daß sie es ist, die die Scheidung zwischen beiden selbst erst herbeiführt, die die große geistige „Krisis" schafft, in der das Beharrende dem Wechselnden, das Sein dem Werden gegenübertritt. So müssen die sprachlichen Urbegriffe, sofern von solchen die Rede sein kann, derart gedacht werden, daß sie nicht diesseits, sondern jenseits dieser Trennung liegen, daß in ihnen Gestaltungen gegeben sind, die sich zwischen der nominalen und der verbalen Sphäre, zwischen dem Dingausdruck und dem Vorgangs- oder Tätigkeitsausdruck noch gewissermaßen in der Schwebe und in einem eigentümlichen Zustand der Indifferenz halten.[1]) Und eine ähnliche Indifferenz scheint auch für die ursprünglichsten Bildungen, bis zu denen wir die Entwicklung des mythischen und religiösen Denkens zurückverfolgen können, charakteristisch zu sein. Uns scheint es natürlich und selbstverständlich, daß die Welt sich für die Wahrnehmung und Anschauung von selbst in fest umrissene Einzelgestalten abteilt, deren jede ihre scharfe räumliche Grenze und durch sie ihre bestimmte Individualität besitzt. Wenn sie uns ein Ganzes bedeutet, so baut sich doch dieses Ganze aus klar bestimmten Einheiten auf, die nicht ineinander verfließen, sondern deren jede ihre Eigenheit besitzt, die sich von der Eigenheit der anderen deutlich abhebt. Für die mythische Anschauung aber sind eben diese Einzelelemente nicht von Anfang an gegeben, sondern sie muß sie erst allmählich und schrittweise aus dem Ganzen gewinnen: sie muß den Prozeß der Abhebung und Sonderung erst selbst vollziehen. Man hat aus diesem Grunde die mythische Auffassung als „komplexe" Auffassung bezeichnet, um sie durch dieses Kennzeichen von unserer theoretisch-analytischen Betrachtungsweise zu scheiden. Preuß, der diesen Ausdruck geprägt hat, weist z. B. darauf hin, daß in der Mythologie der Cora-Indianer, die er eingehend erforscht und dargestellt hat, die Anschauung des Nachthimmels und des Taghimmels

1) Näheres hierüber in meiner Philosophie der symbolischen Formen, Band 1: Die Sprache, S. 228 ff.

Digitized by Google

als Ganzes der Anschauung der Sonne, des Mondes und einzelner Sternbilder vorausgegangen sein müsse. Die erste mythische Konzeption sei hier nicht die einer Mond- oder Sonnengottheit gewesen, sondern die Gesamtheit der Gestirne war es, von der gleichsam die ersten mythischen Impulse ausgingen. „Der Sonnengott nimmt zwar in der Götterhierarchie die erste Stelle ein, aber er wird ... von den verschiedenen Gestirngöttern vertreten. Sie sind früher da als er, er wird durch sie geschaffen, indem jemand ins Feuer springt oder hineingeworfen wird, seine Wirkungskraft wird von ihnen beeinflußt und er wird künstlich, indem er sich von den Herzen der Geopferten, d. h. der Sterne nährt, am Leben und im Gange erhalten. Der gestirnte Nachthimmel ist die Vorbedingung für die Existenz der Sonne, das ist der Sinn der ganzen Religionsauffassung der Cora und der alten Mexikaner, und das ist auch für die Entwicklung der Religion als ein Hauptfaktor zu verwerten."[1]) Und dieselbe Funktion, die hier dem Nachthimmel zugeschrieben wird, scheint im Glauben der Indogermanen dem lichten Tageshimmel zuzukommen. Die Sprachvergleichung scheint uns einen Urstand des religiösen Empfindens und Denkens der Indogermanen zu erschließen, in dem der Tageshimmel als solcher als höchste Gottheit verehrt wurde: dem vedischen *Dyaush-pitar* entspricht, in einer bekannten sprachlichen Gleichung, das griechische Ζεὺς πατήρ, der lateinische Juppiter, der germanische Zio oder Ziu.[2]) Aber auch abgesehen hiervon weisen die indogermanischen Religionen mancherlei Spuren dafür auf, daß hier die Verehrung des Lichts als eines noch ungeteilten Ganzen der der Einzelgestirne, die nur als Träger des Lichts, nur als seine besonderen Manifestationen erscheinen, vorausgegangen ist. Im Awesta z. B. ist Mithra nicht, wie später, ein Sonnengott, sondern der Genius des Himmelslichts. Er erscheint vor Aufgang der Sonne auf den Berggipfeln, um während des Tages auf seinem Wagen, der von vier weißen Pferden gezogen wird, die Himmelsräume zu durchlaufen, und wenn die Nacht herabsinkt, erhellt er, der Immerwache, noch immer mit einem unbestimmten Schein die Oberfläche der Erde. Er ist, wie ausdrücklich gesagt wird, weder die Sonne, noch der Mond, noch die Sterne, sondern durch sie, als seine tausend Ohren und zehntausend Augen, nimmt er alles wahr und wacht er über die Welt.[3])

1) S. Preuß, Die Nayarit-Expedition I: Die Religion der Cora-Indianer, Leipzig 1912, S. L. Vgl. auch Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker, S. 9ff.

2) Über das Recht dieser neuerdings freilich vielfach angefochtenen sprachlich-mythischen „Gleichung" vgl. z. B. Leop. v. Schröder, Arische Religion, Leipzig 1914, I, 300ff.

3) Yasht X, 145; Yasna I, 11 (35): cf. Cumont, Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra, Bruxelles 1899, I, 225.

Digitized by Google

Hier stellt es sich uns gewissermaßen sinnfällig dar, wie die mythische Auffassung zunächst lediglich den großen qualitativen Grundgegensatz von Licht und Dunkel erfaßt und wie sie beide je als ein Wesen, als ein komplexes Ganzes nimmt, aus dem sich erst allmählich besondere Gestaltungen loslösen. Wie das sprachliche Bewußtsein, so hat auch das mythische Bewußtsein die Unterschiede der Einzelgestalten nur, indem es diese Unterschiede fortschreitend setzt, indem es sie aus einer ursprünglich indifferenten Einheitsanschauung „ersondert".

Mit dieser Einsicht in die bestimmende und entscheidende Leistung, die dem Mythos wie der Sprache im geistigen Aufbau der Gegenstandswelt zukommt, scheint freilich alles erschöpft, was eine „Philosophie der symbolischen Formen" uns lehren kann. Die Philosophie als solche kann an diesem Punkte nicht weiter gehen; sie kann sich nicht vermessen, den großen Sonderungsprozeß, der sich hier vollzieht *in concreto* vor uns hinzustellen und seine einzelnen Phasen bestimmt gegen einander abzugrenzen. Aber wenn sie sich mit einer allgemeinen theoretischen Bestimmung der Umrisse des Bildes dieser Entwicklung begnügen muß, so kann vielleicht die Sprachforschung und die Mythenforschung ihrerseits diesen bloßen Umriß ergänzen und die Linien, die die philosophisch-spekulative Betrachtung nur andeuten konnte, schärfer fassen. Einen ersten und verheißungsvollen Schritt auf diesem Wege hat Hermann Usener in seinem Werk „Götternamen" getan. „Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung", so lautet der Untertitel, den Usener seiner Schrift gegeben hat und durch den er sie ausdrücklich in den Gesamtkreis der philosophischen Probleme und der philosophischen Systematik hineingestellt hat. Nicht eine Geschichte der Göttergestalten, ihres allmählichen Hervortretens, ihrer Sonderentwicklung bei den einzelnen Völkern — so erklärt er — kann als erreichbares Ziel gelten, sondern nur eine Geschichte der Vorstellungen. Diese Vorstellungen haben, so bunt, so mannigfaltig und heterogen sie auf den ersten Blick erscheinen mögen, ihr inneres Gesetz; sie entspringen nicht der zügellosen Willkür der Einbildungskraft, sondern bewegen sich in bestimmten Bahnen des Gefühls und der denkenden Gestaltung. Dieses Gesetz will die Mythologie aufweisen. Mythologie ist die Lehre (λόγος) vom Mythos oder die Formenlehre der religiösen Vorstellungen.[1]) Für diese seine große Aufgabe scheint Usener freilich von der Philosophie keine Hilfe zu erwarten; ihr wird vielmehr in diesem Zusammenhang eine scharfe und unzweideutige Absage erteilt. „Unsere Philosophen" — so erklärt er — „in ihrer

1) Usener, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896, S. 330; vgl. bes. S. Vff.

Digitized by Google

göttlichen Erhabenheit über das Geschichtliche behandeln die Begriffsbildung und die Zusammenfassung des Einzelnen zu Art und Gattung als selbstverständlichen und notwendigen Vorgang des menschlichen Geistes. Sie übersehen, daß jenseits der Herrschaft der für uns geltenden Logik und Erkenntnislehre es lange Abschnitte der Entwicklung gegeben hat, worin der menschliche Geist sich langsamen Schrittes zum Begreifen und Denken hindurch arbeitete und unter wesentlich verschiedenem Gesetz des Vorstellens und Sprechens stand. Unsere Erkenntnislehre wird so lange des nötigen Unterbaus entbehren, bis Sprachwissenschaft und Mythologie die Vorgänge des unwillkürlichen und unbewußten Vorstellens aufgehellt haben. Der Sprung von den Einzelwahrnehmungen zum Gattungsbegriff ist weit größer, als wir mit unserer Schulbildung und einer Sprache, die für uns denkt, zu ahnen vermögen. Er ist so groß, daß ich es nicht auszudenken vermag, wann und wie der Mensch ihn hätte ausführen können, wenn nicht die Sprache selbst, dem Menschen unbewußt, den Vorgang vorbereitet und herbeigeführt hätte. Die Sprache ist es, welche aus der Masse gleichwertiger Sonderausdrücke allmählich einen hervorwachsen läßt, der seinen Bereich über mehr und mehr Fälle ausdehnt, bis er zuletzt geeignet ist, alle zu umfassen und zum Gattungsbegriff werden kann" (S. 321). Dem Vorwurf, der hier gegen die Philosophie gerichtet wird, wird man kaum etwas Triftiges entgegensetzen können: denn fast alle großen philosophischen Systeme — mit alleiniger Ausnahme vielleicht des Platonischen Systems — haben es in der Tat versäumt, jenen „Unterbau" für die theoretische Erkenntnislehre zu schaffen, auf dessen Unentbehrlichkeit Usener hinweist. Hier ist es also einmal der Philologe, der Sprach- und Religionsforscher gewesen, der lediglich aus den Problemen seiner eigenen Forschung heraus die Philosophie vor eine neue Frage gestellt hat. Und Usener hat hier nicht nur einen neuen Weg gewiesen, er hat ihn auch entschlossen beschritten, indem er sich hierbei des Rüstzeuges bediente, das ihm die Sprachgeschichte, das ihm die exakte Analyse der Worte und insbesondere die Analyse der Namen der Götter darbot. Es entsteht die Frage, ob die Philosophie, die über ein derartiges Rüstzeug nicht verfügt, das Problem, das ihr hier von seiten der Geisteswissenschaften gestellt worden ist, ihrerseits aufnehmen und mit welchen gedanklichen Mitteln sie es behandeln kann. Gibt es einen anderen Weg als den der Sprachgeschichte und der Religionsgeschichte selbst, um uns tiefer in die geistige Genesis, in den Ursprung der primären sprachlichen und religiösen Begriffe hereinzuführen? Oder fällt an diesem Punkte der Einblick in die psychologische und historische Entstehung dieser Begriffe mit dem Ein-

Digitized by Google

blick in ihr geistiges Wesen, in ihre Grundbedeutung und Grundfunktion zusammen? Auf diese Frage wollen die folgenden Betrachtungen eine Antwort zu gewinnen suchen. Sie nehmen das Problem Useners genau in der Form auf, in der er selbst es gestellt hat; aber sie wollen versuchen, sich ihm von einer anderen Seite her zu nähern und es mit anderen Mitteln als denen der Philologie und Linguistik in Angriff zu nehmen. Auf das Recht, ja auf die Notwendigkeit einer derartigen Betrachtung hat Usener selbst hingedeutet, indem er seine Grundfrage nicht nur als eine solche der Sprachgeschichte und der allgemeinen Geistesgeschichte, sondern auch als eine Frage an die Logik und Erkenntnislehre formuliert. Es liegt hierbei die Voraussetzung zugrunde, daß auch diese beiden Disziplinen von sich aus das Problem der sprachlichen und der mythischen Begriffsbildung ins Auge zu fassen und daß sie es mit ihren eigenen methodischen Mitteln zu behandeln haben. In dieser Erweiterung, in dieser scheinbaren Überschreitung des logischen Aufgabenkreises wird sich seine eigene Bestimmtheit erst scharf bezeichnen und die Sphäre der reinen theoretischen Erkenntnis erst deutlich gegen andere Gebiete des geistigen Seins und der geistigen Formung abgrenzen lassen.

2.

Ehe wir indes an diese allgemeine Aufgabe herantreten, gilt es, die Einzeltatsachen, die durch Useners sprachgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen in helles Licht gerückt worden sind, als solche zu erfassen, um an ihnen den festen Halt für die theoretische Deutung und die theoretische Konstruktion zu gewinnen. In der Bildung und Gestaltung der Götterbegriffe, die er an der Hand der Götternamen verfolgt, unterscheidet Usener drei Grundphasen der Entwicklung. Als die älteste für uns unterscheidbare Stufe des mythischen Denkens tritt die Bildung der „Augenblicksgötter" heraus. In ihnen wird nicht eine allgemeine Naturmacht personifiziert, noch wird irgendeine bestimmte Seite des menschlichen Lebens, ein gleichmäßig wiederkehrender Zug oder Bestand in ihm festgehalten und in ein bleibendes mythisch-religiöses Bild verwandelt, sondern es ist ein schlechthin Momentanes, eine augenblickliche Erregung, ein flüchtig auftauchender und ebenso rasch wieder verschwindender seelischer Inhalt, der, indem er sich objektiviert und sich nach außen entlädt, die Gestalt des Augenblicksgotts erschafft. Jeder Eindruck, der den Menschen trifft, jeder Wunsch, der sich in ihm regt, jede Hoffnung, die ihn lockt, und jede Not, die ihm naht, kann in dieser Weise in ihm religiös wirksam werden.

Digitized by Google

Wenn die augenblickliche Empfindung dem Dinge vor uns, dem Zustand, in dem wir uns befinden, der Kraftwirkung, die uns überrascht, den Wert und gleichsam den Accent des Göttlichen verleiht — dann ist der Augenblicksgott empfunden und geschaffen. Er steht vor uns in unmittelbarer Einzelheit und Einzigkeit; nicht als Teil einer Kraft, die sich hier und dort, die sich an verschiedenen Orten des Raums, die sich zu verschiedenen Zeitpunkten und in verschiedenen Subjekten vielfältig und doch gleichartig offenbaren kann, sondern als etwas, was nur hier und jetzt, in dem einen ungeteilten Moment des Erlebens dem einen Subjekt gegenwärtig ist und das es mit dieser seiner Gegenwart überfällt und in seinen Bann zieht. Usener hat an Beispielen der griechischen Dichtung gezeigt, wie sehr diese religiöse Grund- und Urempfindung selbst den Griechen der klassischen Zeit noch lebendig und wie sie in ihnen stets aufs neue wirksam war. „Infolge dieser Beweglichkeit und Reizbarkeit der religiösen Empfindung kann ein beliebiger Begriff, ein beliebiger Gegenstand, der für den Augenblick alle Gedanken beherrscht, ohne weiteres zu göttlichem Rang erhoben werden: Verstand und Vernunft, Reichtum, der Zufall, der entscheidende Augenblick, der Wein, die Freuden des Mahls, der Körper eines geliebten Wesens ... Was plötzlich wie eine Schickung von oben an uns herantritt, was uns beglückt, was uns betrübt und beugt, erscheint der gesteigerten Empfindung als ein göttliches Wesen. So lange wir die Griechen kennen, besitzen sie dafür den Gattungsbegriff δαίμων (S. 290f.). Aber über diesen Dämonen des Augenblicks, die kommen und gehen, die gleich der subjektiven Empfindung, der sie ihren Ursprung verdanken, entstehen und wieder verschwinden, erhebt sich nun eine andere Götterreihe, die ihren Ursprung nicht in der momentanen Empfindung, sondern in dem dauernden geordneten Tun des Menschen hat. Je weiter die geistige Entwicklung und die Kulturentwicklung fortschreitet, um so mehr wandelt sich das passive Verhalten des Menschen zur Außenwelt in ein aktives. Der Mensch hört auf, der bloße Spielball äußerer Eindrücke zu sein; er greift mit eigenem Wollen in das Geschehen ein, um es nach seinem Wunsch und seinem Bedürfnis zu regeln. Diese Regelung hat in sich selbst ihre eigenen Maße und ihre eigene Periodik: sie besteht darin, daß in bestimmten Abständen, in gleichförmiger Wiederkehr von Tag zu Tag, von Monat zu Monat, von Jahr zu Jahr dieselbe Reihe menschlicher Handlungen sich wiederholt, an die ein und dieselbe bleibende Wirkung sich anknüpft. Aber wieder kann das Ich, wie zuvor sein Leiden, so auch dieses sein Tun sich nur dadurch zum Bewußtsein bringen, daß es dasselbe nach außen projiziert und es in fester anschaulicher Bildung vor sich hinstellt. Jeder

Digitized by Google

besonderen Richtung dieses Tuns entspringt und entspricht jetzt wiederum je ein besonderer Gott. Auch diese Götter, die von Usener als „Sondergötter" bezeichnet werden, haben noch keine schlechthin allgemeine Funktion und Bedeutung; sie durchdringen das Sein noch nicht seiner ganzen Breite und Tiefe nach, sondern sie bleiben an einen Ausschnitt desselben, an einen ganz bestimmten Umkreis gebunden. Aber innerhalb dieses engeren Kreises haben sie Bestimmtheit und Dauer und damit eine gewisse Allgemeinheit gewonnen. Der Gott etwa, der dem Eggen vorsteht, der Occator, gilt nicht bloß der diesjährigen Ackerbestellung oder diesem oder jenem einzelnen Acker: sondern er ist der Gott des Eggens überhaupt, der alljährlich und von allen gemeinsam bei der Wiederkehr dieses ländlichen Geschäfts als Schützer und Hüter angerufen wird. So stellt er eine einzelne, an sich vielleicht unbedeutende bäuerliche Tätigkeit, aber diese allgemeingültig dar (S. 280). Usener zeigt an den sogenannten Indigitamentengöttern der Römer, wie reich und vielseitig dieser Typus des „Sondergottes" in der römischen Religion sich ausprägt. Das erste Durchackern des Brachfeldes wie seine zweite Durchpflügung, das Einsäen, das Ausreuten des Unkrauts, das Schneiden des Getreides sowie seine Einfahrt und seine Bergung: dies alles hat hier seinen besonderen Gott; und keine dieser Tätigkeiten kann gelingen, wenn er nicht in der rechten Weise und bei seinem rechten Namen angerufen wird. Dieselbe typische Gliederung der Götterwelt nach den einzelnen Tätigkeitskreisen hat Usener bei den littauischen Göttern aufgezeigt. Und er zieht hieraus, wie aus analogen Beobachtungen innerhalb der griechischen Religionsgeschichte den Schluß, daß die Gestalten und Namen derartiger Sondergötter in einer bestimmten Phase der religiösen Entwicklung überall in wesentlich gleichartiger Weise wiederkehren müssen. Sie sind der notwendige Durchgangspunkt, den das religiöse Bewußtsein durchschreiten muß, um zu seiner letzten und höchsten Bildung, zur Bildung persönlicher Götter zu gelangen. Den Weg aber, den es hierbei durchmißt, vermag nach Usener nur die Sprachgeschichte zu erhellen: denn „die Bedingung für die Entstehung persönlicher Götter ist ein sprachgeschichtlicher Vorgang" (S. 316). Wo der Sondergott zuerst erfaßt wird, wo er sich als eine bestimmte Gestalt abhebt, da eignet dieser Gestalt auch ein bestimmter Name, der von dem besonderen Tätigkeitskreise, dem der Gott vorsteht, hergenommen ist. Solange dieser Name noch verstanden, solange er in seiner ursprünglichen Bedeutung empfunden wird — solange entspricht der Begrenztheit des Namens auch die des Gottes: ein Gott wird durch seinen Namen in dem engeren Gebiet, für das er ursprünglich geschaffen ist, auch dauernd festgehalten.

Digitized by Google

Anders aber, wenn nun, sei es durch lautliche Veränderung, sei es durch Absterben des entsprechenden Wortstammes, die Benennung des Gottes ihre Verständlichkeit, ihren Zusammenhang mit dem lebendigen Sprachschatz verliert. Dann erweckt der Name im Bewußtsein dessen, der ihn ausspricht oder hört, nicht mehr die Vorstellung einer einzelnen Tätigkeit, auf die das Subjekt, das mit ihm benannt wird, ausschließlich eingeschränkt bleibt. Der Name ist vielmehr Eigenname geworden — und dieser führt, gleich dem Rufnamen eines Menschen, den Gedanken einer bestimmten Persönlichkeit mit sich. Jetzt ist somit ein neues Wesen entstanden, das nach eigenem Gesetz sich weiterbildet. Der Begriff des Sondergottes, der mehr ein bestimmtes Tun als ein bestimmtes Sein ausdrückt, gewinnt nun erst Leiblichkeit und gewissermaßen Fleisch und Blut. Der Gott vermag jetzt zu handeln und zu leiden wie der Mensch; er betätigt sich in verschiedener Weise, er geht nicht schlechthin in einem einzelnen Tun auf, sondern steht ihm als selbständiges Subjekt gegenüber. Die vielen Götternamen, die zuvor zu Bezeichnungen eben so vieler voneinander scharf geschiedener Sondergötter gedient hatten, ziehen sich jetzt in Ausdrücke für das eine persönliche Wesen zusammen, das auf diese Weise entsteht; sie werden Appellativa dieses Wesens, die verschiedene Seiten seiner Natur, seiner Kraft und Wirksamkeit bezeichnen (301f., 325, 330f.).

Was uns an diesen Resultaten Useners, die wir in prägnanter Kürze wiederzugeben versucht haben, fesselt, das ist nicht in erster Linie das rein inhaltliche Ergebnis, das hier erreicht ist, sondern die Methode, kraft deren es gewonnen wird. Usener glaubt zu seinem Ergebnis rein auf dem Wege der Wortanalyse gelangt zu sein — und er wird nicht müde zu betonen, daß die Untersuchung der Wortformen, in denen die einzelnen religiösen Vorstellungen ihren Niederschlag finden, der Ariadnefaden sei, kraft dessen allein wir hoffen können, in dem Labyrinth des mythischen Denkens eine bestimmte Orientierung zu finden. Aber die philologische und etymologische Zergliederung ist ihm nichtsdestoweniger nicht Selbstzweck, sondern sie dient ihm nur als Instrument, das in den Dienst eines tieferen und umfassenderen Problems gestellt wird. Denn was hier vor allem begriffen und erkannt werden soll, das ist nicht der historische Wandel der Götternamen und der Göttergestalten als solcher, sondern der „Ursprung" dieser Namen und Gestalten. Die Betrachtung sucht bis zu einem Punkte vorzudringen, an dem beides, der Gott wie sein Name, im Bewußtsein zuerst entspringt. Dieses „Entspringen" aber wird nicht rein zeitlich gedacht, es wird nicht als ein einmaliger geschichtlicher Vorgang genommen, der sich in einem bestimmten, empirisch aufweisbaren Zeitpunkt ab-

Digitized by Google

gespielt habe, sondern es wird aus der Grundstruktur des sprachlichen und mythischen Bewußtseins schlechthin, aus einem allgemeinen Gesetz der sprachlichen und religiösen Begriffsbildung zu verstehen versucht. Hier stehen wir daher nicht mehr auf dem Boden der Geschichte, sondern auf dem der Phänomenologie des Geistes. „Nur durch hingebendes Versenken in die Geistesspuren entschwundener Zeiten — so betont schon die Vorrede zu Useners Werk — also durch philologische Arbeit vermögen wir uns zum Nachempfinden zu erziehen; dann können allmählich verwandte Saiten in uns mitschwingen und klingen, und wir entdecken im eigenen Bewußtsein die Fäden, die Altes und Neues verbinden. Reichere Beobachtung und Vergleichung gestattet weiter zu gehen und wir erheben uns vom Einzelnen zum Gesetz. Es wäre übel mit menschlicher Wissenschaft bestellt, wenn wer im einzelnen forscht, Fesseln trüge, die ihm verwehrten zum Ganzen zu streben. Je tiefer man gräbt, desto mehr wird man durch allgemeinere Erkenntnisse belohnt." So bewegen sich denn auch Useners Untersuchungen von vornherein nicht im Rahmen einzelner Sprachen und einzelner historischer Kulturen. Wenn er seine Belege und sein Beweismaterial vor allem der griechischen und römischen Religionsgeschichte entnimmt, so läßt er doch keinen Zweifel darüber, daß diese Belege hier nur als Paradigmata für einen allgemeinen Zusammenhang gebraucht werden. Dieser tritt mit besonderer Deutlichkeit heraus, wenn man den Zeugnissen, die er gesammelt hat, andere zur Seite stellt, die erst durch die ethnologische Forschung der letzten Jahrzehnte bekannt geworden sind. Usener selbst hat das Vergleichsmaterial aus primitiven Kulturen und primitiven Religionen nur verhältnismäßig spärlich benutzt, wenngleich er ausdrücklich bekennt und hervorhebt, daß ihm das Verständnis für wichtige Grundtatsachen der griechisch-römischen Religionsgeschichte erst durch das eingehende Studium der littauischen Götterwelt zuteil geworden sei. Aber auch in ganz anderen Kreisen, vor allem im Kreis der amerikanischen und afrikanischen Religionen, finden sich oft überraschende Parallelen, die geeignet sind, seine religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Grundthesen zu bestätigen und zu erleuchten. In der sehr eingehenden und sorgfältigen Darstellung, die Spieth über die Religion der Eweer veröffentlicht hat, gibt er eine Schilderung der Götterwelt der Eweer, die geradezu als ein Musterbeispiel für jene Phase der religiösen Entwicklung dienen kann, für deren Bezeichnung Usener den Begriff und Ausdruck der „Augenblicksgötter" geprägt hat. Daß Spieth hierbei auf Usener zurückgreift, daß der Theologe und Missionar durch die Theorien des klassischen Philologen in irgendeiner Weise beeinflußt worden ist, ist

Digitized by Google

nicht ersichtlich und kaum wahrscheinlich, wie überhaupt seine ganze Absicht nicht auf irgendwelche allgemeinen und theoretischen Erwägungen, sondern auf die schlichte Darstellung der von ihm beobachteten Tatsachen gerichtet ist. Um so frappanter wirkt in unserem Zusammenhang der Bericht, den Spieth nicht nur von dem Wesen der Eweischen Götter, vom Wesen der trōwo, sondern geradezu von ihrer Entstehung gibt. „Als sich die Einwohner der Stadt Dzake in Peki an ihrem heutigen Wohnsitze niedergelassen hatten, suchte ein Bauer bei seiner Feldarbeit nach Wasser. In einer muldenähnlichen Vertiefung stieß er sein Buschmesser in die feuchte Erde. Plötzlich kam ihm ein blutähnlicher Saft entgegen, den er genoß und der ihn erquickte. Er erzählte es seinen Angehörigen und veranlaßte sie, mit ihm an den Ort zu gehen, um jenem roten Safte zu opfern. Allmählich klärte sich jenes Wasser, und die ganze Familie trank davon. Das Wasser war von jetzt ab trō des Entdeckers und der Familienmitglieder." „Bei Ankunft der ersten Ansiedler von Anvlo soll ein Mann im Busche vor einem großen dicken Affenbrotbaum gestanden haben. Beim Anblick dieses Baumes erschrak er. Er ging deswegen zu einem Priester, um sich diesen Vorgang deuten zu lassen. Er bekam zur Antwort, daß jener Affenbrotbaum ein trō sei, der bei ihm wohnen und von ihm verehrt sein wolle. Die Angst war also das Merkmal, an dem jener Mann erkannte, daß sich ihm ein trō geoffenbart habe. Flüchtet jemand vor seinen tierischen oder menschlichen Verfolgern in einen Termitenhügel, so sagt er hernach: „Der Termitenhügel rettete mir das Leben." Ebenso verhält es sich, wenn ein Mensch in einem Bache Bergung gegen ein wütendes angeschossenes Tier oder eine Familie oder ein ganzer Stamm Rettung gegen den Feind auf einem Berge findet. Überall wird die Rettung einer in diesem Gegenstande oder Platze vorhandenen Macht zugeschrieben, bei dem oder durch den man die Rettung erfahren hat."[1]) Der Wert, den derartige Beobachtungen für die allgemeine Religionsgeschichte besitzen, besteht vor allem darin, daß hier einmal an Stelle der statischen Götterbegriffe, mit denen sonst beide zu operieren pflegen, gewissermaßen ein dynamischer Götterbegriff getreten ist; daß der Gott oder Dämon nicht nach dem, was er bedeutet und ist, bloß beschrieben, sondern daß dem Gesetz seiner Bildung nachgegangen wird. Seine Geburt im mythisch-religiösen Bewußtsein

1) Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo, Leipzig 1911, S. 7f. Vgl. bes. Spieths Werk über die Ewe-Stämme, Berlin 1906, S. 462, 480, 490. — Die hier gegebenen Beispiele sind besonders geeignet, den Einwand Wundts zu entkräften, der Usener entgegenhält, daß seine „Augenblicksgötter" „nicht sowohl wirkliche empirische Ausgangspunkte als logische Postulate" seien (Volkspsychologie[3] IV, 561).

Digitized by Google

soll belauscht, ja seine Geburtsstunde angezeigt werden. Wenn die empirische Wissenschaft auf dem Gebiete der Sprachforschung und auf dem der religionsgeschichtlichen und ethnologischen Forschung sich vor Fragen solcher Art gestellt findet: — so wird man es der Philosophie nicht verwehren können, wenn sie sie auch ihrerseits aufnimmt und wenn sie sie vom Standpunkt ihrer Grundprobleme aus zu beleuchten versucht.

3.

Um die mythisch-religiöse Begriffsbildung nicht nur in ihren Resultaten, sondern in ihrem Prinzip zu verstehen, und um weiterhin zu begreifen, wie sich die Bildung der Sprachbegriffe zu der der religiösen Begriffe verhält und in welchem Wesenszuge beide miteinander übereinstimmen: dazu müssen wir freilich weit zurückgreifen. Wir dürfen hier den Umweg über die allgemeine Logik und Erkenntnislehre nicht scheuen: denn nur von dieser Grundlage aus läßt sich hoffen, die Funktion der sprachlichen und religiösen Begriffe näher zu bestimmen und sie von der der theoretischen Erkenntnisbegriffe klar zu sondern. Usener selbst war sich bewußt, daß sein Problem nicht nur eine religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Seite, sondern auch eine rein erkenntnistheoretische Seite besitzt; denn was er durch seine Forschungen aufhellen will, ist nichts Geringeres als die alte Grundfrage aller Logik und Erkenntniskritik, die Frage nach den geistigen Prozessen, durch die sich die Erhebung des Einzelnen zum Allgemeinen, der Übergang von den Einzelwahrnehmungen und -vorstellungen zum Gattungsbegriff vollzieht (vgl. o. S. 12 f.). Daß er diese Frage einer solchen Aufhellung auf dem Wege über die Sprach- und Religionsgeschichte nicht nur als fähig, sondern auch als bedürftig ansah: das setzt voraus, daß er sich mit der gewöhnlichen Erklärung, die die Logiker vom Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen und Einzelnen geben, nicht befriedigt fühlte und daß er sich bei ihr nicht beruhigte. Und in der Tat läßt sich das, was diese Erklärung gerade für den Sprachforscher anstößig machen muß, sofern er tiefer in die geistigen Grundlagen der Sprache einzudringen sucht, leicht bezeichnen. Der Begriff, so pflegt die Logik zu lehren, entsteht dadurch, daß mehrere Objekte, die in bestimmten Merkmalen und somit in einem Teil ihres Inhalts übereinstimmen, im Denken zusammengefaßt werden, daß von den ungleichartigen Merkmalen abstrahiert, die gleichartigen aber festgehalten werden und auf sie reflektiert wird, woraus im Bewußtsein die allgemeine Vorstellung von dieser Klasse von Objekten entstehe. Der Begriff (*notio, conceptus*) ist somit diejenige Vorstellung, in welcher die Gesamtheit der wesentlichen Merkmale, d. i. das Wesen der betreffenden Objekte

Digitized by Google

vorgestellt wird.[1]) Bei dieser scheinbar so einfachen und einleuchtenden Erklärung kommt alles darauf an, was man hier unter „Merkmal" versteht und wie man die Merkmale entstanden sein läßt. Die Bildung des Allgemeinbegriffs setzt die Bestimmtheit der Merkmale voraus: nur wenn gewisse Kennzeichen bestehen, durch die sich die Dinge als ähnlich oder unähnlich, als übereinstimmend oder nichtübereinstimmend erkennen lassen, ist die Zusammenfassung des Gleichartigen in eine Gattung möglich. Wie aber — so muß nun notwendig weiter gefragt werden —: bestehen derartige Kennzeichen schon vor der Sprache, vor dem Akt der Benennung oder werden sie nicht vielmehr erst mittels der Sprache, erst in diesem Akt des Benennens selbst erfaßt? Und wenn das letztere der Fall ist: nach welchen Regeln, nach welchen Kriterien verfährt dieser Akt? Was ist es, das die Sprache veranlaßt oder nötigt, gerade diese Vorstellungen zu einer Einheit zusammenzunehmen und sie mit einem bestimmten Wort zu bezeichnen; was veranlaßt sie, in der fließend immer gleichen Reihe der Eindrücke, die unsere Sinne treffen oder die der inneren Selbsttätigkeit des Geistes entstammen, bestimmte Gestalten herauszulösen, bei ihnen zu verweilen und ihnen eine bestimmte „Bedeutung" aufzuprägen? Sobald die Frage in diesem Sinne gestellt wird, läßt die traditionelle Logik den Sprachforscher und Sprachphilosophen im Stich. Denn ihre Erklärung der Entstehung der Allgemeinvorstellungen und der Entstehung der Gattungsbegriffe setzt das, was hier gesucht und nach dessen Möglichkeit gefragt wird, setzt die Bildung der Wortbegriffe schon als geschehen voraus.[2]) Und um so schwieriger, zugleich aber um so dringlicher wird das Problem, sobald man erwägt, daß die Form der ideellen Zusammenfassung, die zu den primären Sprachbegriffen, die zu bestimmten Wortbedeutungen führt, uns nicht vom Objekt her einseitig und eindeutig vorgeschrieben ist, sondern daß sich eben hierin die Freiheit der Sprache und ihre spezifische geistige Eigenart ausdrückt. Auch diese Freiheit freilich muß noch ihre Regel, auch diese ursprüngliche und schöpferische Kraft muß noch ihr Gesetz haben. Läßt sich dieses Gesetz aufzeigen — und wie verhält es sich zu der Regel, die in der Schöpfung anderer ideeller Bedeutungsbereiche, insbesondere in der Bildung unserer mythischen, unserer religiösen wie unserer rein theoretischen, unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriffe waltet?

Beginnen wir mit diesen letzteren, so läßt sich zeigen, daß alle intellektuelle Arbeit, die der Geist in der Formung der Einzeleindrücke zu „allgemeinen" Vorstellungen und Begriffen vollzieht, wesentlich

1) Man vgl. etwa Überweg, System der Logik, Bonn 1874, § 51 ff.
2) Näheres hierüber in meiner Philosophie der symbol. Formen, Bd. I, S. 244 ff.

Digitized by Google

darauf gerichtet ist, daß das Besondere, das hier und jetzt Gegebene aus seiner Isolierung befreit, daß es auf anderes bezogen und mit anderem zur Einheit einer umfassenden Ordnung, zur Einheit eines „Systems" zusammengenommen wird. Die logische Form des Begriffs ist, im Sinne der theoretischen Erkenntnis verstanden, nichts anderes als die Vorbereitung für die logische Form des Urteils — alles Urteilen aber zielt dahin, den Schein der Vereinzelung, der jedem besonderen Inhalt des Bewußtseins anhaftet, zu zerstreuen und zu überwinden. Das Scheinbar-Einzelne wird erkannt, wird verstanden und begriffen, sofern es einem Allgemeinen „subsumiert", sofern es als „Fall" eines Gesetzes oder als Glied in einer Mannigfaltigkeit, in einer Reihe gefaßt wird. In diesem Sinne ist jedes echte Urteil synthetisch: denn was es will und erstrebt, ist eben die Synthesis zum Ganzen, die Fügung des Besonderen zum System. Diese Synthesis kann sich nicht unmittelbar, nicht mit einem Schlage vollziehen, sondern sie muß Schritt für Schritt erarbeitet werden, indem die Einzelanschauung oder die besondere sinnliche Wahrnehmung fort und fort mit anderen in Beziehung gesetzt, mit ihnen zu einem relativ größeren Komplex zusammengeschlossen wird, bis zuletzt aus dem Zusammenschluß all dieser Sonderkomplexe ein einheitliches Bild von der Totalität der Erscheinungen sich ergibt. Der Wille zu dieser Totalität ist das belebende Prinzip in unserer theoretischen und empirischen Begriffsbildung. Diese verfährt daher notwendig „diskursiv"; d. h. sie geht vom besonderen Fall aus, aber nicht um sich in ihn als solchen zu versenken und in seiner Anschauung stehen zu bleiben, sondern um von ihm aus das Ganze des Seins in bestimmten Richtungen, die eben der empirische Begriff bezeichnet und festlegt, zu durchlaufen. In diesem Prozeß des Durchlaufens, des diskursiven Denkens empfängt nun auch erst das Einzelne seinen theoretisch fixierten „Sinn" und seine Bestimmtheit. Es erscheint als ein anderes, je nachdem es in immer weitere Zusammenhänge eingestellt wird: der Ort, den es in der Gesamtheit des Seins einnimmt oder der ihm vielmehr in dieser Gesamtheit durch die fortschreitende Bewegung des Denkens zugewiesen wird, entscheidet zugleich über seinen Gehalt, über das, was es theoretisch bedeutet.

Wie dieses Erkenntnisideal den Aufbau der Naturwissenschaft, insbesondere den Aufbau der mathematischen Physik, beherrscht, bedarf keiner näheren Darlegung. Alle Begriffe der theoretischen Physik haben kein anderes Ziel, als die „Rhapsodie von Wahrnehmungen", als welche uns die Sinnenwelt zunächst entgegentritt, in ein System, in einen einheitlichen Inbegriff von Gesetzen umzuformen. Die einzelne Erscheinung wird zum Phänomen und zum Gegenstand der „Natur" erst dadurch, daß sie sich dieser Forderung fügt — denn Natur, im

Digitized by Google

theoretischen Sinne des Wortes, ist nach der Kantischen Definition nichts anderes als das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Es könnte freilich scheinen, daß dieser Kantische Begriff zu eng gefaßt ist, daß er sofort versagt, sobald wir von der „Natur" der Physik zu der der Biologie und der beschreibenden Naturwissenschaften, von den theoretisch-konstruktiven Begriffen der exakten Wissenschaft zur „lebendigen" Natur hinüberblicken. Denn hier wenigstens bedeutet jedes einzelne etwas für sich selbst; hier steht es nicht bloß als Fall eines Gesetzes, dem es eingeordnet wird, sondern hier stellt es sich als ein individuell begrenztes und eben in dieser Begrenzung bedeutsames Dasein dar. Aber die schärfere Betrachtung lehrt uns auch hier, daß eben diese Besonderung keinen Gegensatz zur Allgemeinheit in sich schließt, sondern daß sie vielmehr die Allgemeinheit als ihre Ergänzung, als ihr Supplement und als ihr notwendiges Korrelat verlangt. Man kann sich dies am deutlichsten vergegenwärtigen, wenn man etwa die Methodik der Goetheschen Naturbetrachtung ins Auge faßt: eine Methodik, die nicht nur dadurch ausgezeichnet ist, daß hier ein bestimmter Typus des Naturdenkens in höchster Klarheit und Lebendigkeit sich betätigt, sondern daß er zugleich um diese Betätigung weiß, daß er deren innere Norm erkennt und ausspricht. Immer wieder drängt Goethe auf die vollkommene Konkretion, auf die vollendete Determination der Naturanschauung, in der jedes Besondere als solches in dem klaren Umriß seiner Einzelgestalt erfaßt und geschaut werden soll: aber mit nicht minderer Schärfe spricht er es aus, daß das Besondere ewig dem Allgemeinen unterliegt und daß es nur durch dasselbe eben in seiner Besonderheit konstituiert und in seiner Besonderheit verständlich wird. Denn eben dies macht die Form und den Charakter der lebendigen Natur aus, daß in ihr nichts ist, was nicht in einer Verbindung mit dem Ganzen steht. „Bei physischen Untersuchungen," so hat Goethe dies Grundgesetz, unter dem seine Forschung steht, ausgesprochen, „drängte sich mir die Überzeugung auf, daß bei aller Betrachtung der Gegenstände die höchste Pflicht sei, jede Bedingung, unter welcher ein Phänomen erscheint, genau aufzusuchen und nach möglichster Vollständigkeit der Phänomene zu trachten, weil sie doch zuletzt sich aneinander zu reihen oder vielmehr ineinander zu greifen genötigt sind und vor dem Anschauen des Forschers auch eine Art Organisation bilden, ihr inneres Gesamtleben manifestieren müssen." Hier erscheint also das Allgemeine nicht wie in der mathematischen Physik in der Gestalt einer abstrakten Formel, sondern hier tritt es als ein konkretes „Gesamtleben" heraus, hier handelt es sich nicht um eine bloße Subsumption des Einzelfalles unter das Gesetz, sondern um eine

Digitized by Google

„Organisation", die, wenn sie den Teil auf das Ganze bezieht, zugleich auch im Teil unmittelbar die Form des Ganzen erschaut. Aber mitten in dieser Schau bleibt noch der diskursive Charakter des Denkens lebendig und wirksam. Denn der Gegenstand bleibt vor der Anschauung nicht einfach in seiner individuellen Bestimmtheit und in seiner individuellen Besonderung stehen, sondern er beginnt sich vor ihr zu bewegen. Er stellt keine bloß einfache Gestalt dar, sondern er entfaltet sich zur Gestaltenreihe und Gestaltenfülle: er tritt unter das Gesetz der „Metamorphose". Und diese Metamorphose bricht nicht ab, ehe nicht der gesamte Umkreis der Naturbetrachtung durchmessen ist. Dieser Umkreis ist und besteht für den Blick des Forschers nur, indem er nach und nach in stetiger Aneinanderreihung der Fälle, im Fortgang vom Nächsten zum Nächsten durchschritten wird.[1]) In diesem Sinne rühmt Goethe von der „Maxime" der Metamorphose, daß sie ihn in dem ganzen Kreise des Begreiflichen glücklich umhergeleitet und ihn zuletzt an die Grenze des Unbegreiflichen geführt habe, an der der menschliche Geist sich zu bescheiden habe. In dieser Form der Betrachtung wird jedes Existierende für sich genommen, aber es wird zugleich als ein „Analogon alles Existierenden" gefaßt, so daß uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft erscheint. Die Form des Schauens ist der des „Ableitens" nicht entgegengesetzt, sondern beide durchdringen einander und gehen ineinander auf: „Ich raste nicht," so sagt Goethe von sich selbst, „bis ich einen prägnanten Punkt finde, von dem sich vieles ableiten läßt oder vielmehr, der vieles freiwillig aus sich hervorbringt und mir entgegenträgt."[2])

Und wie die morphologischen und biologischen Formbegriffe, so stehen zuletzt auch die historischen Begriffe unter dem gleichen Gesetz unseres Denkens. Auch die historische Begriffsbildung hat man als „individualisierend" von der „generalisierenden" Begriffsbildung der Naturwissenschaften zu scheiden gesucht. Wenn diese letztere im einzelnen Falle nichts anderes als den Repräsentanten des Gesetzes sehe, wenn ihr das „Hier" und „Jetzt" nur bedeutsam werde, weil und sofern an ihm eine allgemeingültige Regel sichtbar wird, so suche die Geschichte eben dieses Hier und Jetzt auf, um es immer schärfer als solches zu erfassen und zu erkennen. Ihr Absehen sei daher nicht auf irgendeine Art von Begriffen gerichtet, die sich in einer Mehrheit

1) Siehe bes. Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt (1793). Naturw. Schr. XI, 21 ff. Einwirkung der neuen Philosophie. Naturw. Schr. XI, 48; näheres in meinem Aufsatz „Goethe und die mathematische Physik" (Idee und Gestalt, 2. Aufl., Berlin 1924, S. 33 ff.).

2) Naturw. Schriften XI, 63.

Digitized by Google

gleichartiger und für den Begriff gleichgültiger Exemplare verwirklichen können, noch auf ein wiederholbares, wiederkehrendes Geschehen, sondern es gehe auf die Eigenheit und Eigentümlichkeit der konkreten Tatsachen, auf das Faktisch-Einmalige und -Einzigartige. Aber auch hier ist klar, daß dieses Einmalige und Einzige, das die Materie der Geschichte und der Geschichtswissenschaft bildet, nicht auch ihre spezifische Form in sich faßt. Denn auch hier erhält alles Einzelne seinen Sinn erst kraft der Verknüpfung, in die es eingeht. Wenn es nicht als Fall eines allgemeinen Gesetzes gefaßt werden kann, so muß es doch, um überhaupt geschichtlich gedacht, um *sub specie* der Geschichte geschaut zu werden, als Glied in einem bestimmten Geschehen oder in einem bestimmten teleologischen Nexus stehen. Seine zeitliche Besonderung ist somit das strikte Gegenteil seiner zeitlichen Absonderung: denn geschichtlich bedeutet es erst etwas, sofern es auf Vergangenes zurück und in die Zukunft vorausweist. Wie die morphologische Betrachtung Goethes, so muß demgemäß auch alle echt-historische Betrachtung, statt sich in der Anschauung des bloß Einmaligen zu verlieren, auf die „prägnanten" Punkte des Geschehens hindrängen, in denen, wie in Brennpunkten, ganze Geschehensreihen sich zusammenfassen. In ihnen schließen sich weit auseinanderliegende zeitliche Stadien für das historische Begreifen und Verstehen in eins zusammen. Indem aus dem gleichförmigen Strome der Zeit bestimmte Momente herausgehoben, aufeinander bezogen und zu Reihen verknüpft werden, erhellt sich damit erst der Ursprung wie das Ziel des Geschehens, sein Woher und sein Wohin. Auch der geschichtliche Begriff ist daher dadurch charakterisiert, daß hier ein Schlag tausend Verbindungen schlägt: und nicht sowohl in der Anschauung des Einzelnen als vielmehr in der Betrachtung dieser Verbindungen konstituiert sich das, was wir den spezifischen historischen „Sinn" der Erscheinungen, was wir ihre geschichtliche Bedeutsamkeit nennen.

Aber wir verweilen nicht länger bei diesen allgemeinen Betrachtungen, da unser Absehen hier nicht auf die Struktur der theoretischen Erkenntnisbegriffe als solche gerichtet ist, sondern da wir uns an dieser Struktur nur ein anderes, nur die Form und Eigenart der primären sprachlichen Begriffe verdeutlichen und zur Klarheit bringen wollen. Ehe dies nicht geschehen, bleibt auch die rein logische Theorie des Begriffs unvollständig. Denn alle Begriffe der theoretischen Erkenntnis bilden gleichsam nur eine logische Oberschicht, die in einer anderen Schicht, in der Schicht der Sprachbegriffe, fundiert ist. Ehe die intellektuelle Arbeit des Begreifens und Verstehens der Erscheinungen einsetzen kann, muß die Arbeit des Benennens

Digitized by Google

vorangegangen und bis zu einem bestimmten Punkte fortgeschritten sein. Denn diese Arbeit ist es, die die Welt der sinnlichen Eindrücke, wie sie auch das Tier besitzt, erst zu einer geistigen Welt, zu einer Welt von Vorstellungen und Bedeutungen umschafft. Alles theoretische Erkennen nimmt von einer durch die Sprache schon geformten Welt seinen Ausgang: auch der Naturforscher, der Historiker, der Philosoph selbst, lebt mit den Gegenständen zunächst nur so, wie die Sprache sie ihm zuführt. Und diese unmittelbare und unbewußte Bindung ist schwerer zu durchschauen als alles, was der Geist mittelbar, was er in bewußter Denktätigkeit erschafft. Daß die logische Theorie, die den Begriff durch generalisierende „Abstraktion" entstanden sein läßt, hier nicht weiter hilft, ist leicht ersichtlich. Denn diese Abstraktion besteht darin, aus einer Fülle gegebener Merkmale bestimmte herauszuheben, die verschiedenen sinnlichen oder anschaulichen Komplexen gemeinsam sind: hier aber handelt es sich nicht um eine solche Auswahl unter schon vorhandenen Merkmalen, sondern um die Gewinnung, die Setzung der Merkmale selbst. Es gilt hier, die Art und die Richtung des „Bemerkens" selbst zu verstehen und aufzuhellen, die der Funktion des „Benennens" geistig voraufgehen muß. Auch solche Denker, die sich am eifrigsten um das Problem des „Ursprungs der Sprache" bemüht haben, haben geglaubt, an diesem Punkt innehalten zu müssen, indem sie für diesen Akt des „Bemerkens" schlechthin ein ursprüngliches „Vermögen" der menschlichen Seele in Anspruch nahmen. „Der Mensch in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist", so sagt Herder in seiner Abhandlung über den Ursprung der Sprache, „und diese Besonnenheit (Reflexion) zum erstenmal frei würkend, hat Sprache erfunden." Man denke sich ein bestimmtes Tier, etwa ein Lamm, vor den Augen des Menschen vorbeigehen: welches Bild, welche Anschauung von ihm wird im menschlichen Bewußtsein sich bilden? Nicht dieselbe, wie sie dem Wolf oder Löwen entsteht — die wittern und schmecken schon im Geiste, die Sinnlichkeit hat sie überwältigt, der Instinkt wirft sie darüber her; nicht wie jedem anderen Tier, dem das Schaf gleichgültig ist, das es also klardunkel vorbeistreichen läßt, weil es seinen Instinkt auf etwas anderes wendet. „Nicht so dem Menschen! Sobald er in das Bedürfniß kommt, das Schaaf kennen zu lernen: so störet ihn kein Instinkt: so reißt ihn kein Sinn auf dasselbe zu nahe hin, oder davon ab: es steht da, ganz wie es sich seinen Sinnen äußert. Weiß, sanft, wollicht — seine besonnen sich übende Seele sucht ein Merkmal, — das Schaf blöcket! sie hat Merkmal gefunden. Der innere Sinn würket. Dies Blöcken, das ihr am stärksten Eindruck macht, das sich von allen andern Eigenschaften des Beschauens und Betastens losriß, hervor-

Digitized by Google

sprang, am tiefsten eindrang, bleibt ihr... „Ha! Du bist das Blöckende!" fühlt sie innerlich, sie hat es Menschlich erkannt, da sies deutlich, das ist, mit einem Merkmal erkennet und nennet... Mit einem Merkmal also? und was war das anders, als ein innerliches Merkwort? Der Schall des Blöckens von einer Menschlichen Seele, als Kennzeichen des Schaafs, wahrgenommen, ward, Kraft dieser Besinnung, Name des Schaafs, und wenn ihn nie seine Zunge zu stammeln versucht hätte." [1]) Man spürt in diesen Sätzen Herders noch deutlich den Nachklang jener Theorien, die er bekämpft — den Nachklang der Sprachtheorien der Aufklärung, die die Sprache aus bewußter Reflexion hervorgehen, die sie „erfunden" sein lassen. Der Mensch sucht Merkmale, weil er Merkmale braucht — weil seine Vernunft, weil das spezifische Vermögen der „Besinnung", das ihm eignet, sie fordert. Diese Forderung selbst bleibt hierbei ein Unableitbares — sie ist „Grundkraft der Seele." Die Erklärung hat sich damit freilich in einem Zirkel bewegt: denn das Ende und Ziel der Sprachbildung, die Setzung und Bestimmung von Merkmalen, muß zugleich als ihr Anfang angesehen werden. In eine andere Richtung der Betrachtung scheint der Humboldtsche Begriff der „inneren Sprachform" zu weisen. Denn hier handelt es sich nicht mehr um das „Woher" der Sprachbegriffe, sondern um ihr reines „Was", nicht um ihre Entstehung, sondern um die Aufweisung ihrer Eigenart. In der Form des Bemerkens, die aller Wort- und Sprachbildung zugrunde liegt, prägt sich nach Humboldt je eine besondere Geistesform, je eine besondere Art des Begreifens und Verstehens aus. Die Verschiedenheit der einzelnen Sprachen ist daher nicht eine solche von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit von Weltansichten. Wenn etwa der Mond im Griechischen als der Messende (μήν), im Lateinischen als der Leuchtende (*luna*) bezeichnet wird, oder wenn in ein und derselben Sprache, im Sanskrit, der Elephant bald der zweimal Trinkende, bald der Zweizahnige, bald der mit einer Hand versehene heißt: so zeigt sich hierin, daß die Sprache niemals einfach die Objekte, die wahrgenommenen Gegenstände als solche, sondern die vom Geist selbsttätig gebildeten Begriffe bezeichnet, wobei die Art dieser Begriffe stets von der Richtung der intellektuellen Betrachtung abhängt. Aber auch dieser Begriff der inneren Sprachform muß zuletzt das voraussetzen, was er erweisen und ableiten wollte. Denn auf der einen Seite erscheint hier die Sprache als das Vehikel für die Gewinnung jeglicher geistigen Weltansicht, als das Medium, durch welches der Gedanke hindurchgehen muß, ehe er sich selbst

1) Über den Ursprung der Sprache, Werke (Suphansche Ausg.) V, 35 f.

Digitized by Google

finden, ehe er sich eine bestimmte theoretische Form geben kann — auf der anderen Seite aber muß eben diese Form, muß eine bestimmte theoretische Weltansicht schon vorausgesetzt werden, um die Besonderheit einer bestimmten Sprache, um die Art ihres Bemerkens und Benennens verständlich zu machen. So droht immer wieder die Frage nach dem Ursprung der Sprache, selbst bei den Denkern, die sie am tiefsten erfaßt und die am schwersten mit ihr gerungen haben, zu einer wahrhaften Vexierfrage zu werden; alle Energie des Denkens, die auf sie verwandt wird, scheint uns zuletzt nur im Kreise herumzuführen und uns an dem Punkte zu entlassen, von dem wir ausgegangen waren.

Und doch liegt es im Charakter solcher Grundfragen, daß der Geist, so wenig er hoffen darf, sie endgültig zu lösen, sich ihrer doch auch niemals gänzlich entschlagen kann. Und eine neue Hoffnung, wenigstens zu einem Prinzip der Lösung vorzudringen, erwächst uns, wenn wir die Form der primären Sprachbegriffe, statt sie der Form der logischen Begriffe zu vergleichen, vielmehr mit der Form der mythischen Begriffe zusammenfassen. Was beide, die mythischen und die sprachlichen Begriffe, von den logischen Begriffen unterscheidet und was sie zu einer selbständigen „Gattung" zusammenzunehmen gestattet, das ist zunächst der Umstand, daß in ihnen beiden ein und dieselbe Richtung der geistigen Auffassung sich zu bekunden scheint, die der Richtung, in der unsere theoretische Denkbewegung verläuft, entgegengesetzt ist. Das theoretische Denken zielt, wie wir gesehen haben, vor allem darauf ab, die sinnlich oder anschaulich gegebenen Inhalte von der Vereinzelung, in der sie sich uns unmittelbar darstellen, zu befreien. Es hebt diese Inhalte über ihren eng begrenzten Kreis hinaus, es stellt sie mit anderen zusammen, vergleicht sie mit ihnen und reiht sie mit ihnen in eine bestimmte Ordnung, in einen umfassenden Zusammenhang ein. Es verfährt „diskursiv", indem es den besonderen, den hier und jetzt vorhandenen Inhalt nur als Ausgangspunkt nimmt, von dem aus in mannigfachen Richtungen das Ganze der Anschauung durchlaufen wird, bis es sich zuletzt zu einem in sich geschlossenen Inbegriff, zu einem System zusammenfügt. In diesem System gibt es keinen isolierten Punkt mehr: alle Glieder beziehen sich aufeinander, weisen aufeinander hin und erhellen und erklären sich wechselseitig. Alles Einzelne wird so im theoretischen Denken mehr und mehr wie mit unsichtbaren geistigen Fäden umsponnen, die es mit dem Ganzen zusammenhalten. Die theoretische Bedeutung, die es erhält, besteht darin daß ihm das Gepräge des Ganzen aufgedrückt wird. Von einer derartigen Prägung ist das mythische Denken, wenn wir es in den frühesten Grundformen betrachten, bis zu denen wir zurückdringen können,

Digitized by Google

weit entfernt; ja, sie widerspricht seinem eigenen Wesen. Denn hier steht der Gedanke dem Inhalt der Anschauung nicht frei gegenüber, um ihn in bewußter Reflexion auf andere zu beziehen und mit anderen zu vergleichen, sondern hier ist er von diesem Inhalt, so wie er unmittelbar vor ihm steht, gleichsam gebannt und gefangen genommen. Er ruht in ihm; er fühlt und weiß nur seine unmittelbare sinnliche Gegenwart, die so übermächtig ist, daß vor ihr alles andere verschwindet. Es ist, als ob dort, wo der Mensch im Banne dieser mythisch-religiösen Anschauung steht, die ganze Welt für ihn versunken wäre. Der augenblickliche jeweilige Inhalt, auf den sich das religiöse Interesse spannt, füllt das Bewußtsein vollständig aus, so daß nichts mehr neben ihm oder außer ihm besteht. In höchster Energie ist das Ich diesem Einen zugewandt, lebt in ihm und vergißt sich in ihm. Hier herrscht somit statt der Erweiterung der Anschauung vielmehr deren äußerste Verengung; statt der Ausdehnung, die sie allmählich durch immer neue Kreise des Seins hindurchführt, der Trieb zur Konzentration; statt ihrer extensiven Verbreitung ihre intensive Zusammendrängung. In dieser Sammlung aller Kräfte auf einen Punkt liegt die Vorbedingung für alles mythische Denken und alles mythische Gestalten. Wenn das Ich auf der einen Seite ganz einem momentanen Eindruck hingegeben und von ihm „besessen" ist, und wenn auf der anderen Seite die höchste Spannung zwischen ihm selbst und der Außenwelt besteht, wenn das äußere Sein nicht einfach betrachtet und angeschaut wird, sondern wenn es den Menschen jählings und unvermittelt, im Affekt der Furcht oder Hoffnung, im Affekt des Schreckens oder des befriedigten und gelösten Wunsches, überfällt, dann springt gewissermaßen der Funke über: die Spannung löst sich, indem die subjektive Erregung sich objektiviert, indem sie als Gott oder Dämon vor den Menschen hintritt. Hier stehen wir vor jenem mythisch-religiösen Urphänomen, das Usener durch den Begriff und Ausdruck des „Augenblicksgottes" festzuhalten versucht hat. „In voller Unmittelbarkeit wird die einzelne Erscheinung vergöttert, ohne daß ein auch noch so begrenzter Gattungsbegriff irgendwie hineinspielte; das eine Ding, das du vor dir siehst, das selbst und nichts weiter ist der Gott" (S. 280). Noch heute lehrt uns das Leben der Primitiven bestimmte Züge kennen, in denen dieser Prozeß fast zum Greifen deutlich hervortritt. Wir erinnern uns der Beispiele, die Spieth für diesen Vorgang anführt: das Wasser, das der Durstende findet, der Termitenhügel, der einen Verfolgten birgt und ihm das Leben rettet, irgendein neuer Gegenstand, vor dem den Menschen eine plötzliche Angst befällt: dies alles wandelt sich ihm unmittelbar zum Gotte. „Der Augenblick", so faßt

Digitized by Google

Spieth seine Beobachtungen zusammen, „in welchem ein Gegenstand oder dessen auffallende Eigenschaften zum menschlichen Gemüt und Leben in irgendeine merkliche, sei es angenehme oder abstoßende Beziehung treten, ist die Geburtsstunde eines trō im Bewußtsein des Eweers.“ Es ist, als ob sich durch die Isolierung des Eindrucks, durch seine Herausgehobenheit aus dem Ganzen der gewöhnlichen, der alltäglichen Erfahrung an ihm neben seiner gewaltigen intensiven Steigerung zugleich eine äußerste Verdichtung geltend machte und als ob kraft dieser Verdichtung nun die objektive Gestalt des Gottes resultierte, als ob sie aus ihr geradezu herausspränge.

Und hier, in dieser intuitiven Gestaltungsweise des Mythos, nicht aber in der Bildung unserer diskursiven, unserer theoretischen Begriffe müssen wir, wenn irgendwo, den Schlüssel suchen, der uns das Verständnis der ursprünglichen Sprachbegriffe erschließt. Auch ihre Bildung dürfen wir nicht auf irgendeine Art der reflexiven Betrachtung, auf die ruhende und abgeklärte Vergleichung gegebener Sinneseindrücke und auf die Absonderung bestimmter „Merkmale“ an ihnen zurückzuführen suchen, sondern auch hier müssen wir von dieser statischen Anschauung auf den dynamischen Prozeß zurückgehen, der den Sprachlaut aus sich heraustreibt. Aber freilich ist es auch mit diesem Rückgang nicht getan, sondern nun entsteht erst die andere, schwierigere Frage, wie es möglich ist, daß aus diesem Prozeß ein Dauerndes sich ablöst, daß aus dem unbestimmten Wallen und Wogen der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Gefühls ein Objektives, ein sprachliches „Gebilde“ erwächst. Auch die moderne Sprachforschung hat vielfach, um den „Ursprung“ der Sprache aufzuhellen, auf den Hamannschen Satz zurückgegriffen, daß die Poesie die „Muttersprache des menschlichen Geschlechts“ sei: auch sie hat betont, daß die Sprache nicht in der prosaischen, sondern in der poetischen Seite des Lebens wurzle, daß demnach ihr letzter Grund nicht in der Hingabe an die objektive Anschauung der Dinge und in ihrer Einteilung nach bestimmten Merkmalen, sondern in der Urgewalt subjektiver Empfindung zu suchen sei.[1]) Aber wenn diese Theorie des lyrisch-musikalischen Ausdrucks dem Zirkel entgehen zu können scheint, in den die Theorie des logischen Ausdrucks sich immer wieder verstrickt, so wird doch auch in ihr die Kluft zwischen der reinen Ausdrucksfunktion der Sprache und ihrer Bedeutungsfunktion nicht überbrückt. Denn auch in ihr bleibt sozusagen ein Hiatus zwischen der lyrischen Seite des Sprachausdrucks und seiner logischen Seite bestehen, bleibt

1) Otto Jespersen, Progress in language, London 1894, bes. S. 332 ff.

Digitized by Google

gerade die Ablösung unerklärt, durch die der Laut der Empfindung zum Bezeichnungs- und Bedeutungslaut wird. Aber wiederum kann hier vielleicht die Erinnerung an die Genesis der primären mythischen Gestaltungen, an die Entstehung der Augenblicksgötter uns weiter führen. Wenn der Augenblicksgott seinem Ursprung nach eine Geburt des Moments ist, wenn er seine Entstehung einer ganz konkreten und individuellen, in gleicher Art nie wiederkehrenden Lebenslage verdankt, so gewinnt er doch einen Bestand, der ihn über diesen zufälligen Anlaß seiner Entstehung weit hinaushebt. Sobald er einmal aus der unmittelbaren Not, aus der Sorge und Hoffnung des Augenblicks gehoben ist, wird er zum selbständigen Wesen, das nunmehr nach eignem Gesetz weiterlebt, das Gestalt und Dauer gewonnen hat. Er steht dem Menschen nicht als Geschöpf der Stunde, sondern als eine ihm überlegene objektive Macht gegenüber, die er verehrt und der er durch die festen Formen des Kults allmählich eine immer bestimmtere Form gibt. In der Gestalt des Augenblicksgottes wird nicht nur die Erinnerung an das, was er den Menschen anfänglich bedeutete und war, an die Lösung und Erlösung von einer Furcht, an die Erfüllung eines Wunsches und einer Hoffnung, festgehalten, sondern sie beharrt und bleibt, lange nachdem diese Erinnerung verblaßt und zuletzt ganz verschwunden ist. Und wie dem mythischen Bilde, so müssen wir auch dem Laut der Sprache die gleiche Funktion, die gleiche Tendenz zur Beharrung zuschreiben. Auch das Wort ist, wie der Gott oder Dämon, den Menschen kein Geschöpf, das er sich selbst erschaffen hat, sondern es tritt ihm als ein an sich Seiendes und an sich Bedeutsames, als ein objektiv Reales gegenüber. Sobald einmal der Funke übergesprungen ist, sobald die Spannung und der Affekt des Augenblicks sich im Wort oder im mythischen Bilde entladen hat, setzt gewissermaßen eine Peripetie des Geistes ein. Die Erregung als bloß subjektiver Zustand ist erloschen, ist in dem Gebilde des Mythos oder im Gebilde der Sprache aufgegangen. Und nun kann eine immer weitergehende Objektivierung einsetzen. In dem Maße, als das eigene Tun des Menschen sich allmählich auf einen größeren Kreis erstreckt und als es sich innerhalb dieses Kreises regelt und gliedert, wird auch eine fortschreitende Gliederung, eine immer bestimmtere „Artikulation" der mythischen wie der sprachlichen Welt erreicht. An die Stelle der Augenblicksgötter treten jetzt die Tätigkeitsgötter, wie Usener sie am Beispiel der römischen Indigitamentengötter oder der littauischen Götter gezeichnet hat. „Sämtliche Gottheiten" — so faßt Wissowa den Grundcharakter der römischen Religion zusammen — sind sozusagen rein praktisch gedacht als wirksam in all denjenigen Dingen, mit denen der Römer im

Digitized by Google

Gange des gewöhnlichen Lebens zu tun hat; die örtliche Umgebung, in der er sich bewegt, die verschiedenen Tätigkeiten, die ihn in Anspruch nehmen, die Ereignisse, die das Leben der einzelnen wie der Gemeinde bestimmend gestalten, sie alle stehen unter der Obhut klar gedachter Gottheiten mit scharf umrissenen Befugnissen. Selbst Juppiter und Tellus sind für den Römer Götter der römischen Gemeinde, Götter des Hauses und der Flur, des Waldes und der Weide, der Aussaat und der Ernte, des Wachstums, der Blüte und der Frucht gewesen.[1]) Hier läßt sich unmittelbar verfolgen, wie sich dem Menschen durch das Medium seines eigenen Tuns und durch die immer weitergehende Differenzierung desselben die Anschauung des objektiven Daseins erst eigentlich erschließt, die er früher als in logischen Begriffen, in klar gegeneinander abgegrenzten mythischen Bildern festhält. Und auch hierin scheint nun die sprachliche Entwicklung das Gegenbild der Entwicklung des mythischen Anschauens und des mythischen Denkens zu sein. Denn auch das Wesen und die Funktion der sprachlichen Begriffe erfaßt man nicht, wenn man sie als Kopien, als Abschilderungen einer festen Dingwelt denkt, die den Menschen von vornherein in starrer Abgrenzung ihrer einzelnen Bestandteile gegenübersteht. Auch hier müssen vielmehr die Grenzen erst gesetzt, erst von der Sprache gezogen werden; und sie werden es, indem das Tun des Menschen sich in sich selbst gliedert und dadurch auch die Vorstellung des Seins für ihn eine immer klarere Bestimmtheit erhält. Es zeigte sich bereits, daß die primäre Leistung der sprachlichen Begriffe nicht in einer Vergleichung des Inhalts verschiedener Einzelanschauungen und in der Heraushebung ihrer gemeinsamen Merkmale besteht, sondern daß sie auf die Konzentration des anschaulichen Inhalts, gewissermaßen auf seine Zusammendrängung in einen einzigen Punkt gerichtet ist. Die Art dieser Konzentration aber hängt hierbei stets von der Richtung des Interesses, hängt nicht schlechthin vom Inhalt der Anschauung sondern von dem teleologischen Blickpunkt ab, unter den sie gestellt wird. Was für das Wünschen und Wollen, für das Hoffen und Sorgen, für das Tun und Treiben in irgendeinem Sinne bedeutsam erscheint: dem allein wird der Stempel der sprachlichen „Bedeutung" aufgedrückt. Die Unterschiede der Bedeutsamkeit ermöglichen erst jene Verdichtung des Anschauungsgehaltes, die, wie wir gesehen haben, die Voraussetzung für seine Benennung, für seine sprachliche Bezeichnung bilden. Denn nur dasjenige, was sich irgendwie auf die Mittelpunkte, auf die Zentren des Wollens und des Tuns bezieht, was für das Ganze

1) G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, ²München 1912, S. 24f.

Digitized by Google

des Tuns und des Lebens sich als fördernd oder hemmend, als wichtig und als notwendig erweist — nur das wird aus der fließend immer gleichen Reihe der Sinneseindrücke herausgehoben, wird innerhalb ihrer „bemerkt" —, d. h. mit einem besonderen sprachlichen Accent, mit einem Merkzeichen versehen. Die Anfänge dieses Bemerkens müssen wir ohne Zweifel schon dem Tiere zuschreiben, sofern auch in seiner Vorstellungswelt diejenigen Elemente herausgehoben sind, auf die es durch die Grundrichtung seiner Triebe, durch die spezifische Richtung seiner Instinkte hingewiesen ist. Nur was einen einzelnen Trieb, wie etwa den Nahrungs- oder Sexualtrieb erregt, was mit ihm, sei es mittelbar oder unmittelbar, im Zusammenhang steht — nur das „ist" für das Tier als ein objektiver Inhalt seines Empfindens und Vorstellens da. Hier aber erfüllt dieses Sein immer nur den jeweiligen Moment, in dem der Trieb aktuell erregt, in dem er unmittelbar gereizt wird. Sobald diese Erregung nachläßt, sobald der Trieb gestillt und befriedigt ist, sinkt auch das Sein, sinkt auch die Vorstellungswelt wieder in sich selbst zusammen. Wenn ein neuer Reiz das tierische Bewußtsein trifft, vermag diese Welt wieder zu erstehen: aber sie hält sich stets innerhalb der engen Grenzen der jeweiligen Regungen und Erregungen. Die einzelnen Ansätze füllen immer nur den Moment selbst, ohne sich untereinander zu einer Reihe zusammenschließen: das Vergangene wird nur dunkel bewahrt, das Zukünftige nicht zum Bilde, zur Voraussicht, erhoben. Der symbolische Ausdruck erst schafft die Möglichkeit der Rückschau und der Voraussicht — denn durch ihn werden nicht nur bestimmte Scheidungen innerhalb des Bewußtseinsganzen vollzogen, sondern sie werden auch als solche fixiert. Das einmal Geschaffene, das aus dem Gesamtkreis der Vorstellungen Herausgesonderte vergeht nicht wieder, sobald der Sprachlaut ihm sein Siegel aufgedrückt und ihm ein bestimmtes Gepräge gegeben hat. Und auch hier geht die Bestimmung und Besonderung des Wirkens der Bestimmung des Seins vorauf. Die Zuordnungen im Sein vollziehen sich nach Maßgabe des Tuns, also nicht nach der „objektiven" Ähnlichkeit der Dinge, sondern nach der Art, wie die Inhalte durch das Medium des Tuns erfaßt und miteinander in einen bestimmten Zweckzusammenhang eingeordnet werden. Dieser teleologische Charakter der Sprachbegriffe[1]) läßt sich durch mancherlei Beispiele der Sprachgeschichte noch unmittelbar belegen und verdeutlichen. Eine große Anzahl der Erscheinungen, die die Sprachwissenschaft unter dem Begriff des „Bedeutungswandels" zusammenzufassen pflegt, werden von

1) Zur „teleologischen" Fügung der Sprachbegriffe vgl. die näheren Ausführungen in meiner Philosophie der symbolischen Formen I, 254 ff.

Digitized by Google

hier aus erst prinzipiell verständlich. Wenn durch die Umgestaltung der Lebensbedingungen, durch den Wandel und Fortschritt der Kultur ein verändertes praktisches Verhältnis des Menschen zu seiner Umgebung sich eingestellt hat, bewahren auch die Sprachbegriffe nicht mehr ihren ursprünglichen „Sinn". Sie beginnen sich jetzt zu verschieben, sie rücken von Ort zu Ort — in dem Maße, als die Grenzlinien, die das Tun setzt, sich selbst verändern und sich gegeneinander verwischen. Wo die Grenzen zwischen zwei Tätigkeiten aus irgendeinem Grunde ihre Wichtigkeit, ihre „Bedeutsamkeit" einbüßen, da pflegt auch häufig eine entsprechende Verschiebung der Wortbedeutungen, der sprachlichen Bezeichnungen dieser Tätigkeiten einzutreten. Ein sehr charakteristischer Beleg für diesen Prozeß läßt sich z. B. einem Aufsatz entnehmen, den Meinhof unter dem Titel „Über die Einwirkung der Beschäftigung auf die Sprache bei den Bantustämmen Afrikas" veröffentlicht hat. „Die Herero", so berichtet er hier, „haben ein Wort *rima* für säen, das lautlich identisch ist mit *lima* in anderen Bantusprachen, dort aber „hacken, ackern" heißt. Der Grund des seltsamen Wechsels in der Bedeutung ist der, daß die Herero weder hacken noch säen. Sie sind Kuhhirten und ihre ganze Sprache riecht nach Kühen. Säen und ackern ist in ihren Augen eine des Mannes nicht würdige Beschäftigung. So verlohnt es für sie nicht der Mühe, diese verächtlichen Beschäftigungen zu unterscheiden."[1]) Auch sonst bietet namentlich die Betrachtung primitiver Sprachen mancherlei Beispiele dafür, daß die Form der Benennung nicht der äußeren Ähnlichkeit der Dinge oder Vorgänge folgt, sondern daß dasjenige gleich benannt, daß es sprachlich demselben „Begriff" zugewiesen wird, was sich seiner funktionellen Bedeutung nach entspricht, d. h. was im ganzen der menschlichen Handlungen und der menschlichen Zwecksetzungen die gleiche oder analoge Stelle einnimmt. So wird von bestimmten Indianerstämmen berichtet, daß sie für „tanzen" und „arbeiten" ein und dasselbe Wort verwenden[2]) — offenbar nicht deshalb, weil sich ihnen der anschauliche Unterschied zwischen beiden Tätigkeiten nicht unmittelbar aufdrängt, sondern weil der Tanz und die Feldarbeit bei ihnen wesentlich demselben Zwecke der Lebensfürsorge dienen. Denn das Wachstum und Gedeihen der Feldfrüchte hängt für sie in noch höherem Maße als von der richtigen und rechtzeitigen Bestellung der Felder, von

1) Globus Bd. 75 (1899), S. 361.

2) „Die Tarahumara tanzen überhaupt nur zu Zauberzwecken bzw. als „Gebet". Tanzen ist ihnen daher ... gleich arbeiten, was aus der Bedeutung des Wortes für tanzen nolávoa hervorgeht". Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus, Bd. 87 (1905), S. 336.

Digitized by Google

der richtigen Ausführung ihrer Tänze, ihrer magischen und religiösen Zeremonien ab.[1]) Aus solchem Ineinandergreifen der Tätigkeiten ergibt sich das Ineinanderfließen der Benennungen, der Sprachbegriffe. Die Eingeborenen am Schwanenflusse in Australien nannten selbst das christliche Abendmahlsakrament, als es ihnen zuerst bekannt wurde, einen Tanz[2]), worin wiederum ersichtlich wird, wie sehr in der Sprache über alle Verschiedenheit, ja über die völlige Disparatheit der anschaulichen Inhalte hinweg sich eine Einheitssetzung vollziehen kann, sofern nur die Inhalte ihrem teleologischem „Sinn" nach — hier nach ihrer kultischen Bedeutung — als übereinstimmend, als einander entsprechend angesehen werden.[3])

Hierin erfassen wir zugleich eines der Grundmotive, kraft dessen sich das mythische Denken aus der ersten Unbestimmtheit der „komplexen" Anschauung löst und zu konkret-bestimmten, scharf gegeneinander abgegrenzten Einzelbildungen fortgeht. Die Richtung dieses Fortganges wird auch hier, wie es scheint, in erster Linie durch die Richtung des Tuns bestimmt; derart, daß sich in der Form der mythischen Gestaltung nicht sowohl die objektive Form der Dinge als vielmehr die Form des menschlichen Wirkens widerspiegelt. Wie die Handlung des Menschen, so umfaßt auch der Gott, der ihr vorsteht, anfänglich nur einen bestimmten engen Umkreis, auf den er beschränkt bleibt. Nicht nur hat jede besondere Tätigkeit ihren besonderen Gott, sondern auch jeder einzelne Abschnitt eines bestimmten Tuns, jede selbständige Phase desselben wird zum Herrschaftsbereich eines selbständigen, auf diesen Bezirk des Wirkens bezogenen und in ihm gebundenen Gottes oder Dämons. Die römischen Arvalbrüder zerlegten beim Vollzug eines Sühneaktes für die Wegschaffung von Bäumen aus dem Haine der Dea Dia die Handlung in eine An-

1) Vgl. Preuß, Religion und Mythologie der Uitoto, Gött. u. Lpz. 1923, I 123ff., II 637f.

2) E. Reclus, Le primitif d'Australie, S. 28.

3) Hier sei noch ein weiteres charakteristisches Beispiel für diese „teleologische" Fügung der Spraehbegriffe angeführt, das ich einer persönlichen Mitteilung meines Kollegen Prof. Otto Dempwolff verdanke. In der Kâte-Sprache, die in Neuguinea gesprochen wird, gibt es ein Wort *bilin*, das eine bestimmte Grasart mit harten Stengeln und fest im Boden steckenden Wurzeln bezeichnet: von letzteren meint man, daß sie es seien, die bei Erdbeben den Boden zusammenhalten, damit er nicht auseinanderreiße. Dieses Wort wurde, als der Nagel von den Europäern eingeführt und seine Verwendung bekannt wurde, als Bezeichnung des Nagels verwendet — ebenso aber auf Draht und Eisenstangen übertragen, kurz auf all das, was die „Funktion" des Zusammenhaltens erfüllt. — Im übrigen läßt sich auch in der Kindersprache die Bildung derartiger teleologischer Bedeutungseinheiten, die unseren „Gattungsbegriffen" oft sehr wenig entsprechen oder ganz aus ihnen herausfallen, häufig noch deutlich beobachten, vgl. z. B. Clara u. William Stern, Die Kindersprache, Lpz. 1906, S. 26, 172 u. ö.

Digitized by Google

zahl einzelner Akte, für deren jeden eine eigene Gottheit angerufen wurde: *Deferenda* für das Herunterholen, *Commolenda* für das Zerstückeln, *Coinquenda* für das Zerhacken und *Adolenda* für das Verbrennen der zu beseitigenden Baumstücke.[1]) Ganz ähnlich pflegen primitive Sprachen zu verfahren, die sehr häufig eine Handlung, statt sie in ihrer Allgemeinheit zu erfassen und durch einen allgemeinen Verbalbegriff auszudrücken, in einzelne Unterabschnitte, deren jeder durch ein vollständiges Verbum ausgedrückt wird, zerteilen, die sie gewissermaßen in kleine Stücke zerschlagen müssen. Vielleicht ist es kein Zufall, daß gerade in einer Sprache wie der der Eweer, die, wie sich aus Spieths Darstellung ergibt, eine so reiche Fülle von Augenblicksgöttern und Sondergöttern besitzen, auch diese sprachliche Eigentümlichkeit so stark hervortritt.[2]) Und auch dort, wo die Sprache wie der Mythos sich über diese im Augenblick und in einem konkret-sinnlichen Gehalt gebundene Anschauung erheben, wo sie die Schranke, die ihnen anfangs gesetzt schien, durchbrechen, bleiben sie noch lange Zeit unlöslich miteinander verknüpft. So eng ist dieser Zusammenhang, daß sich auf Grund empirischer Daten wohl kaum jemals entscheiden lassen wird, wer von beiden, der Mythos oder die Sprache, in diesem Fortschritt zum Allgemeinen, zu universellen Gestalten und Begriffen, vorangeht und wer von ihnen folgt. Usener hat in einem Abschnitt, der zu den philosophisch-bedeutsamsten seines Werkes gehört, den Nachweis zu führen gesucht, daß alle sprachlichen Allgemeinbegriffe eine bestimmte mythische Vorstufe durchlaufen haben müssen. Wenn in den indogermanischen Sprachen die Abstrakta gewöhnlich durch Feminina mit der weiblichen Endung -a (-η) gebildet werden, so enthält dies nach ihm einen Hinweis auf eine ursprüngliche Stufe, in der das, was in diesen Femininbildungen ausgedrückt ist, nicht als abstrakter Begriff gedacht, sondern unmittelbar als weibliche Gottheit empfunden und vorgestellt wurde. „Kann ein Zweifel bestehen" — so fragt er weiterhin — „ob Φόβος früher war oder φόβος, die göttliche Gestalt oder der Zustand? Warum ist denn der Zustand männlichen und nicht sächlichen Geschlechts wie τὸ δέος? Der ersten Schöpfung des Wortes muß die Vorstellung eines lebendigen persönlichen Wesens innegewohnt haben, des 'Scheuchers' oder 'Flucht-Erregers'; in zahlreichen Anwendungen des scheinbaren Abstractums blickt sie noch durch: εἰσῆλθεν oder ἐνέπεσε φόβος der Scheucher beschleicht, befällt mich! Denselben Hergang müssen wir bei allen weiblichen Bildungen annehmen. Das weibliche Adjektiv ist erst dadurch zum Abstractum ge-

1) Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] S. 25.
2) S. Westermann, Grammatik der Ewe-Sprache, Berlin 1907, S. 95.

Digitized by Google

worden, daß es eine weibliche Persönlichkeit bezeichnete, und diese konnte in älteren Zeiten nur göttlich gedacht sein." (S. 375.) Aber weist nicht die Sprachwissenschaft wie die Religionswissenschaft auch Spuren einer umgekehrten Einwirkung auf: müssen wir nicht annehmen, daß z. B. die Art flektierender Sprachen, die jedem Namen einen bestimmten Unterschied des „Geschlechts" beilegen, auch die Anschauung des mythisch-religiösen Seins entscheidend bestimmt und nach sich geformt haben müsse? Oder wäre es ein Zufall, daß dort, wo ein solcher Unterschied des grammatischen „Geschlechts" in der Sprache nicht besteht, wo an seine Stelle vielmehr andere wesentlich komplexere Klassenmerkmale treten, auch die mythisch-religiöse Welt eine ganz andere Struktur aufzuweisen pflegt; daß sie das Sein, statt es unter persönliche göttliche Gewalten zu stellen und aufzuteilen, nach totemistischen Klassen und Gruppen sondert? Wir begnügen uns, diese Frage, deren letzte Entscheidung, wenn überhaupt, so nur von der wissenschaftlichen Einzelforschung erhofft werden kann, hier lediglich aufzuwerfen. Aber wie immer sie im einzelnen beantwortet werden mag, so zeigt sich, daß im Fortgang vom Momentanen zum Dauernden, vom sinnlichen Eindruck zur „Gestalt", der Sprache wie dem Mythos die gleiche allgemeine Aufgabe zufällt, in deren Lösung sie einander wechselseitig bedingen. Beide vereint bereiten erst den Boden für die großen Synthesen, in denen uns ein gedankliches Gefüge, ein theoretisches Gesamtbild des Kosmos erwächst.

4

Wenn wir bisher bemüht waren, die gemeinsame Wurzel der sprachlichen und der mythischen Begriffsbildung aufzudecken, so entsteht nunmehr die Frage, wie dieser Zusammenhang sich in der Struktur der mythischen und der sprachlichen „Welt" darstellt. Es offenbart sich hierin ein Gesetz, das für alle symbolische Formen in gleicher Weise gilt und das ihre Entwicklung wesentlich bestimmt. Sie alle treten nicht sogleich als gesonderte, für sich seiende und für sich erkennbare Gestaltungen hervor, sondern sie lösen sich erst ganz allmählich von dem gemeinsamen Mutterboden des Mythos los. Alle Inhalte des Geistes, so sehr wir ihnen systematisch ein eigenes Gebiet zuweisen und ihnen ein eigenes autonomes „Prinzip" zugrunde legen müssen, sind uns rein tatsächlich zunächst nur in dieser Verflechtung gegeben. Das theoretische, das praktische und das ästhetische Bewußtsein, die Welt der Sprache und der Erkenntnis, der Kunst, des Rechts und der Sittlichkeit, die Grundformen der Gemeinschaft und die des Staates: sie alle sind ursprünglich noch wie gebunden im

Digitized by Google

mythisch-religiösen Bewußtsein. So stark ist dieser Zusammenhang, daß dort, wo er sich zu lockern beginnt, die Welt des Geistes von einem völligen Zerfall bedroht erscheint; daß die einzelnen Formen, indem sie aus dem Ganzen herausstreben und sich ihm mit dem Anspruch auf spezifische Eigentümlichkeit gegenüberstellen, damit vielmehr sich selbst zu entwurzeln und einen Teil ihres eigenen Wesens aufzugeben scheinen. Erst allmählich werden wir darüber belehrt, daß eben diese Selbstaufgabe ein notwendiges Moment in ihrer Selbstentfaltung darstellt, daß die Negation den Keim zu einer neuen Position in sich schließt, daß die Trennung selbst zur Grundlage einer neuen Verknüpfung wird, die aus andersartigen Voraussetzungen erwächst.

Die ursprüngliche Gebundenheit des sprachlichen Bewußtseins im mythisch-religiösen Bewußtsein drückt sich vor allem darin aus, daß alle sprachlichen Gebilde zugleich als mythische, daß sie mit bestimmten mythischen Kräften begabt erscheinen, ja daß das Wort der Sprache zu einer Art Urpotenz wird, in der alles Sein und alles Geschehen wurzelt. In allen mythischen Kosmogonien, soweit wir sie auch zurückverfolgen mögen, läßt sich immer wieder diese beherrschende Stellung des Wortes aufzeigen. Unter den Texten, die Preuß bei den Uitoto-Indianern gesammelt hat, findet sich einer, den er direkt mit den Eingangssätzen des Johannes-Evangeliums in Parallele gestellt hat, und der in der Tat, in der von ihm gegebenen Übersetzung, fast völlig mit diesen übereinzustimmen scheint. „Im Anfang" — so heißt es hier — „gab das Wort dem Vater den Ursprung."[1]) So überraschend und frappant dieser Anklang erscheint, so wird freilich niemand versuchen wollen, aus ihm eine unmittelbare Verwandtschaft oder auch nur eine Analogie des sachlichen Gehalts zwischen dem primitiven Schöpfungsbericht und den Spekulationen des Johannes-Evangeliums herauslesen zu wollen. Und doch stellt uns andererseits dieser Anklang vor ein bestimmtes Problem, weist er uns darauf hin, daß hier eine versteckte mittelbare Beziehung obwalten muß, die von den „primitiven" Anfängen des mythisch-religiösen Bewußtseins bis hinauf zu jenen höchsten Bildungen reicht, in denen dasselbe bereits in das rein spekulative Bewußtsein überzugehen scheint.

Einen genaueren Einblick in die Art und in den Grund dieser Beziehung werden wir uns nur verschaffen können, wenn es uns gelingt in den verschiedenartigen Beispielen für die mythisch-religiöse Verehrung des Wortes, die die Religionsgeschichte uns allenthalben dar-

1) Preuß, Religion und Mythologie der Uitoto I, 25f., II, 659.

Digitized by Google

bietet, von der Gemeinsamkeit des Inhalts zur Einheit der Form zurückzudringen. Es muß irgendeine bestimmte, sich im wesentlichen gleichbleibende Funktion sein, die dem Wort diesen auszeichnenden religiösen Charakter verleiht, die es von Anfang an in die religiöse Sphäre, in die Sphäre des „Heiligen" erhebt. In den Schöpfungsberichten fast aller großen Kulturreligionen erscheint das Wort überall im Bunde mit dem höchsten Schöpfergott; erscheint es entweder als das Werkzeug, dessen er sich bedient, oder geradezu als der primäre Grund, dem, wie alles Sein und alle Seinsordnung, so auch er selbst entstammt. Der Gedanke und seine sprachliche Äußerung pflegen hierbei unmittelbar in eins gefaßt zu sein: denn das Herz, das denkt, und die Zunge, die spricht, gehören notwendig zusammen. So wird in einem der frühesten Dokumente ägyptischer Theologie dem Bildnergott Ptah diese Urkraft „des Herzens und der Zunge" zugeschrieben, durch die er alle Götter und Menschen, alle Tiere und alles was lebt, hervorbringt und beherrscht. Alles was ist, gelangte zum Sein durch den Gedanken seines Herzens und das Gebot seiner Zunge: ihnen beiden verdankt alles seelische wie alles körperliche Dasein, das Sein der Ka's wie das aller Qualitäten der Dinge seine Entstehung. So wird hier, wie man betont hat, Tausende von Jahren vor der christlichen Ära, Gott als ein geistiges Sein gefaßt, das die Welt dachte, bevor es sie erschuf, und das das Wort als Mittel des Ausdrucks und als Instrument der Schöpfung gebrauchte.[1]) Und wie alles physische

1) S. Moret, Mystères Egyptiens, Paris 1913, S. 118ff. 138; vgl. bes. Erman, Ein Denkmal memphitischer Theologie, Sitzungsber. der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. XLIII (1911), 916ff. — Eine genaue Parallele hierzu findet sich z. B. in einem Schöpfungslied der Polynesier, das nach Bastians Übertragung lautet:

„Im Anfang der Raum und Gefährte
Der Raum in des Himmels Höhe
Tanaoa erfüllte, durchwaltet den Himmel
Und Mutuhei schlingt drüber sich hin.
Keine Stimme damals, kein Laut noch war,
Nichts Lebendes in Bewegung.
Noch Tag war nicht, noch war kein Licht,
Eine finstere, schwarzdunkelnde Nacht.
Tanaoa war's, der die Nacht beherrscht
Und Mutuheis Geist die Weite durchdringt.
Aus Tanaoa hervor Atea entsprang,
In Lebenskraft schwellend, mächtig und stark,
Atea wars nun, der den Tag beherrscht
Und Tanaoa ihn trieb er fort."

„Der Grundgedanke ist der, daß Tanaoa die Entwicklung dadurch hervorruft, daß das anfängliche Schweigen (Mutuhei) durch die Hervorbringung des Tones (Ono) beseitigt wird und sich Atea (das Licht) mit der Morgenröte (Atanua) vermählt." S. Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, Kosmogonie und Theogonie, Lpz. 1881,

Digitized by Google

und psychische Sein, so wurzelt in ihm auch alle sittliche Bindung und alle ethische Ordnung. Diejenigen Religionen, die ihr Weltbild und ihre Kosmogonie vor allem auf einen fundamentalen ethischen Gegensatz, auf den Dualismus zwischen dem Guten und Bösen gründen, verehren im Wort der Sprache die Urkraft, durch die allein das Chaos sich zu einem sittlich-religiösen Kosmos zu bilden vermochte. Der Eingang des Bundehesh, der Kosmogonie und der Kosmographie der Parsen, schildert, wie der Kampf zwischen der guten und der bösen Macht, zwischen Ahura Mazda und Angra Mainyu, damit beginnt, daß Ahura Mazda die Worte des heiligen Gebetes (Ahuna vairya) hersagt: „Das aus 21 Worten bestehende sprach er. Das Ende, nämlich seinen Sieg, die Machtlosigkeit des Angra Mainyu, das Abnehmen der Daevas, die Auferstehung und das zukünftige Leben, das Aufhören der Opposition gegen die (gute) Schöpfung in Ewigkeit zeigte er dem Angra Mainyu... Als von diesem Gebet der dritte Teil gesprochen war, krümmte Angra Mainyu vor Furcht seinen Leib, als zwei Dritteile gesprochen waren, fiel er auf die Knie, und als das Ganze gesprochen war, wurde er bestürzt und machtlos an den Geschöpfen des Ahura Mazda Ungebührlichkeit zu verüben, und war 3000 Jahre in Bestürzung."[1]) Auch hier sind es die Worte des Gebets, die der materiellen Schöpfung vorausgehen, und die sie fort und fort gegen die zerstörenden Mächte des Bösen erhalten. Ebenso wird in Indien die Macht der Rede (Vāc) noch vor und über die Macht der einzelnen Götter gestellt. „Von der Rede hängen alle Götter ab, die Tiere und Menschen, auf der Rede fußen alle Geschöpfe... Die Rede ist das Unvergängliche, sie ist die Erstgeburt des ewigen Gesetzes, die Mutter der Veden, der Nabel der Götterwelt."[2]) Und diesem Primat ihres Ursprungs entspricht der ihrer Kraft. Oft ist es der Name des Gottes, nicht er selbst, was als das eigentlich wirksame Moment erscheint.[3]) Die Kenntnis dieses Namens unterwirft dem, der sie besitzt, auch das Wesen und den Willen des Gottes. So berichtet eine bekannte ägyptische Erzählung, wie Isis, die große Zauberin, den Sonnengott Rê durch List dazu bringt, ihr seinen Namen zu entdecken und

S. 13f. u. Achelis, Über Mythologie und Kultus von Hawaii (Das Ausland, Bd. 66 1893, S. 436).

1) S. Der Bundehesh, zum ersten Male herausgegeben ... von Ferdinand Justi, Lpz. 1868, Kap. 1, S. 3.

2) Taittiriya Brahm. 2, 8, 8, 4 (deutsch von Geldner in Bertholets religionsgeschichtl. Lesebuch S. 125).

3) Nach den Legenden der Maori brachten sie bei ihrer ersten Einwanderung nach Neuseeland dorthin nicht ihre alten Götter mit, sondern sie nahmen ihre mächtigen Gebete mit sich, kraft deren sie sicher waren, die Götter ihren Wünschen gefügig zu machen; cf. Brinton, Religions of primitive peoples, S. 103f.

Digitized by Google

wie sie dadurch die Herrschaft über ihn selbst und über alle anderen Götter gewinnt.[1]) Auch sonst lassen alle Formen des ägyptischen religiösen Lebens immer wieder diesen Glauben an die Allmacht des Namens und an die magische Gewalt, die ihm innewohnt, erkennen.[2]) In den Zeremonien der ägyptischen Königsweihe bestehen ganz bestimmte Vorschriften darüber, wie die einzelnen Namen des Gottes auf den Pharao übertragen werden; jeder neue Name überträgt zugleich auf ihn ein neues Attribut, eine neue göttliche Kraft.[3]) Auch im ägyptischen Seelen- und Unsterblichkeitsglauben spielt dieses Motiv eine entscheidende Rolle. Der Seele des Toten muß für ihre Wanderung ins Totenreich nicht nur ihre physische Habe, wie Kleidung und Nahrung, sondern auch eine bestimmte magische Ausrüstung mitgegeben werden: — und diese besteht vor allem darin, daß der Tote die Namen der Türhüter der Unterwelt lernt, durch deren Kenntnis allein sich ihm die Gefilde des Totenreichs erschließen. Selbst das Boot, das ihn trägt, wie alle seine einzelnen Teile, das Ruder, der Mast usf. verlangen von ihm, daß er sie mit ihrem rechten Namen benennt: durch diese Nennung erst macht er sie sich dienstbar und willfährig und erlangt von ihnen, daß sie ihn zu der gewünschten Stätte leiten.[4]) Noch klarer tritt die Wesensidentität zwischen dem Wort und dem, was es bezeichnet, hervor, wenn man den Zusammenhang statt von der objektiven Seite

1) „Ich bin" — so spricht Rê in dieser Erzählung — „ich bin der mit vielen Namen und vielen Gestalten, und meine Gestalt ist in jedem Gotte... Mein Vater und meine Mutter haben mir meinen Namen gesagt, und er blieb verborgen in meinem Leibe seit meiner Geburt, damit nicht Zauberkraft gegeben wurde einem Zauberer gegen mich." Da sprach Isis zu Rê (der von einer durch sie geformten giftigen Schlange gestochen worden ist und der nun bei allen Göttern Heilung wider das Gift sucht): „Sage mir Deinen Namen, göttlicher Vater..., sage ihn mir, daß das Gift herausgehe, denn der Mensch, dessen Name genannt wird, bleibt leben." Das Gift aber brannte mehr als Feuer, so daß der Gott nicht länger widerstehen konnte. Er sagte zu Isis: „Mein Name soll aus meinem Leib in deinen Leib übergehen." Und fügte er hinzu: „Du sollst ihn verbergen, aber deinem Sohn Horus magst du ihn mitteilen als einen kräftigen Zauber gegen jedes Gift." S. Erman, Ägypten u. ägyptisches Leben im Altertum II, 360ff.; die ägypt. Religion[2], S. 173f.

2) Vgl. die Belege bei Budge, Egyptian Magic, [2]Lond. 1911, S. 157ff. und bei Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, Lpz. 1921, § 680ff.

3) Vgl. bes. G. Foucart, Histoire des religions et méthode comparative, Paris 1912, S. 202f.: „Donner au Pharaon un 'nom' nouveau, dans lequel entrait la désignation d'un attribut ou d'une manifestation de l'Epervier, puis, plus tard, de Râ et l'ajouter aux autres noms du protocole royale, c'était pour les Égyptiens introduire dans la personne royale, et superposer aux autres éléments qui la composaient déjà, un être nouveau, exceptionnel, qui était une incarnation de Râ. Ou, plus exactement, c'était bel et bien détacher de Râ une des vibrations, une des âmes forces, dont chacune est lui tout entier; et en la faisant entrer dans la personne du Roi, c'était transformer toute celle-ci en un nouvel exemplaire. un nouveau support matériel de la Divinité."

4) Näheres bes. bei Budge a. a. O. S. 164ff.

Digitized by Google

her, von der subjektiven Seite betrachtet. Denn auch das Ich des Menschen, auch sein Selbst und seine Persönlichkeit ist für das mythische Denken unlöslich mit seinem Namen verwoben. Der Name ist hier niemals bloßes Symbol, sondern er gehört zu dem unmittelbaren Besitz dessen, der ihn trägt; zu einem Besitz, der sorgfältig behütet und über dessen ausschließlichen Gebrauch eifersüchtig gewacht wird. Bisweilen ist es nicht der Eigenname allein, sondern auch irgendeine andere sprachliche Bezeichnung, die in dieser Weise als physisches Eigentum behandelt wird und gleich einem solchen angeeignet und usurpiert werden kann. Georg v. d. Gabelentz erwähnt in seinem Buch über die Sprachwissenschaft das Edikt eines chinesischen Kaisers, der sich im 3. Jahrh. v. Chr. ein bis dahin für jedermann erlaubtes Pronomen der ersten Person zu alleinigem Gebrauch anmaßte.[1]) Und über diese mehr oder weniger accessorische Bedeutung des Besitzes wächst der Name noch weiter hinaus, sofern er als echtes substantielles Sein, als ein integrierender Bestandteil des Menschen genommen wird. Als solcher steht er seinem Körper oder seiner Seele gleich. Von den Eskimo wird berichtet, daß für sie der Mensch aus drei Teilen: aus seinem Leib, seiner Seele und seinem Namen besteht[2]) — und auch in Ägypten begegnet uns eine ganz analoge Auffassung, indem neben dem physischen Körper des Menschen auf der einen Seite sein Ka, auf der andern Seite sein Name, gewissermaßen als ein geistiger „Doppelgänger" des Körpers, steht. Und von allen drei Bestimmungen ist es gerade die letztere, die mehr und mehr zum eigentlichen Ausdruck des „Selbst", der „Persönlichkeit" des Menschen sich gestaltet.[3]) Noch in weit vorgeschrittenen Kulturen bleibt dieser Zusammenhang zwischen der Persönlichkeit und dem Namen lebendig. Wenn das römische Recht den Begriff der Rechtspersönlichkeit ausprägt und wenn es bestimmten physischen Subjekten die Anerkennung als Rechtssubjekt versagt, so wird diesen mit dem eigenen Sein auch der eigene Name in rechtlichem Sinne aberkannt. Im römischen Staatsrecht kommt den Sklaven von Rechts wegen kein Name zu, weil sie nicht als selbständige Persönlichkeiten fungieren können.[4]) Auch sonst bildet die Einheit und Einzigkeit des Namens nicht nur ein Kennzeichen der Einheit und Einzigkeit der Person, sondern sie konstituiert sie geradezu: sie schafft erst den Menschen zum Individuum um. Wo diese Abson-

1) G. v. d. Gabelentz, Die Sprachwissenschaft, S. 228.

2) S. Brinton, Religions of primitive peoples, S. 93.

3) Vgl. Budge a. a. O. S. 157; Moret, Mystères Egyptiens, S. 119.

4) Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1, S. 203; vgl. Rud. Hirzel, Der Name — ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und bes. bei den Griechen, Abh. der Sächs. Ges. d. Wiss. XXVI (1918), S. 10.

Digitized by Google

derung nicht besteht, da beginnen auch die Grenzen der Individualität sich zu verwischen. Bei den Algonkin gilt derjenige, der irgendeinem Menschen gleichnamig ist, als sein anderes Selbst, sein „*alter ego*".[1]) Wenn nach einer weitverbreiteten Sitte der Enkel den Namen des Großvaters erhält, so spricht sich darin der Glaube aus, daß der Großvater im Enkel wiedererstanden, daß er in ihm von neuem inkarniert ist. Sobald ein Kind neugeboren wird, muß vor allem festgestellt werden, welcher seiner verstorbenen Ahnen in ihm wiedererschienen ist: erst wenn diese Feststellung durch den Priester erfolgt ist, schließt sich der Akt der Namengebung an, kraft dessen das Kind nach diesem Ahn benannt wird.[2]) Und wie nun weiterhin für die mythische Grundanschauung die Individualität des Menschen nichts schlechthin Gleichbleibendes und Unveränderliches ist, sondern wie der Mensch mit jedem Eintritt in eine neue entscheidende Lebensphase ein anderes Sein und ein anderes Selbst gewinnt — so prägt sich auch diese Wandlung vor allem in der Wandlung des Namens aus. Der Knabe empfängt bei der Männerweihe einen anderen Namen, weil er durch die magischen Bräuche, die die Initiation begleiten, aufgehört hat, als Knabe zu existieren und weil er als ein anderer, als ein Mann, in dem ein früherer Ahnherr wiedererstehen, neu geboren wird.[3]) In anderen Fällen soll die Namenänderung dazu dienen, den Menschen vor drohender Gefahr zu schützen: er entzieht sich diesen Gefahren, indem er mit dem neuen Namen gewissermaßen ein anderes Selbst anzieht, in dessen Hülle er unkenntlich wird. Bei den Eweern wird namentlich den Kindern, deren früher geborene Geschwister vorzeitig gestorben sind, ein Name gegeben, der etwas Abschreckendes in sich schließt oder der ihnen eine andere als die menschliche Natur beilegt: man glaubt dadurch den Tod schrecken oder betrügen zu können, so daß er an ihnen, als seien sie keine Menschen, vorbeigeht.[4]) Auch der Name eines Kranken oder Blutschuldigen wird oft aus dem gleichen Grunde, damit ihn der Tod nicht finde, geändert. Bis ins Griechentum herein hat sich diese Sitte der Namensänderung und ihre mythische Motivierung

1) The expression in the Algonkin tongue for a person of the same name is ***nind owiawina*** 'He is another myself' (Cuoq, *Lexique Algonquine*, p. 113; cit. nach Brinton a. a. O. S. 93); vgl. bes. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens in ihrer religionsgeschichtlichen Grundlage, Königsberg 1901, S. 89.

2) S. z. B. Spieth, Die Religion der Eweer, S. 229.

3) Charakteristische Beispiele hierfür finden sich vor allem in den Initiationsbräuchen der australischen Eingeborenenstämme; vgl. bes. Howitt, The native tribes of South-East Australia, London 1904, und James, Primitive ritual and belief, London 1917, S. 16ff.

4) Vgl. Spieth a. a. O. S. 230.

Digitized by Google

erhalten.[1]) Überhaupt ist das Sein und das Leben des Menschen so eng mit seinem Namen verknüpft, daß, so lange der letztere noch besteht und ausgesprochen wird, auch der Mensch noch unmittelbar als gegenwärtig gedacht und als wirksam empfunden wird. Der Tote kann in jedem Augenblick im eigentlichen Sinne „hervorgerufen" werden, sobald er von den Überlebenden genannt wird. Die Furcht vor einer derartigen Wiederkehr hat, wie bekannt, bei vielen Naturvölkern nicht nur dazu geführt, daß jede Nennung des Toten verhütet, daß sie durch bestimmte Tabu-Vorschriften verpönt wird, sondern daß selbst die Aussprache von Wörtern oder Silben, die an den Namen eines Verstorbenen anklingen, sorgsam vermieden wird. Oft muß z. B. eine Tiergattung, nach der der Tote sich nannte, eine andere sprachliche Bezeichnung erhalten, damit nicht in dem Tiernamen zugleich der Tote selbst mitgenannt wird.[2]) In vielen Fällen ist durch Vorgänge dieser Art, deren Motivierung ausschließlich in die mythische Sphäre fällt, die ganze Art einer Sprache entscheidend beeinflußt und ihr Wortschatz mehr oder weniger umgestaltet worden.[3]) Und je weiter die Kraft eines Wesens reicht, je mehr es von mythischer Wirksamkeit und von mythischer „Bedeutung" in sich faßt, um so weiter erstreckt sich auch die Bedeutung seines Namens. Die Vorschrift der Geheimhaltung gilt demnach in erster Linie für den Gottesnamen: denn mit der Aussprache desselben würden alle Gewalten entfesselt werden, die in dem Gott selbst beschlossen liegen.[4]) Hier stehen wir wieder vor einem der Grund- und Urmotive, das sich, in den tiefsten Schichten des mythischen Denkens und Fühlens wurzelnd, bis in die höchsten Gestaltungen der Religion erhält. Der Ursprung, die Ausdehnung und die Auswirkung dieses Motivs ist für das

1) Hermippos 26, 7: διὰ τοῦτο καλῶς ἡμῖν θεῖοι καὶ ἱεροὶ ἄνδρες ἐθέσπισαν ἐναλλάττειν τὰ τῶν ἀποιχομένων ὀνόματα, ὅπως τελωνοῦντας αὐτοὺς κατὰ τὸν ἐναέριον τόπον λανθάνειν ἐξῇ καὶ διέρχεσθαι (zit. bei Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Lpz. 1903, S. 111 Anm.).

2) ten Kate, Notes ethnographiques sur les Comanches, Revue d'Ethnographie IV, 131 (zit. nach Preuß, Urspr. der Religion u. Kunst, Globus Bd. 87, S. 395).

3) Das Namensverbot spielt, wie ich einer persönlichen Mitteilung Meinhofs entnehme, namentlich in Afrika eine große Rolle. Bei vielen Bantuvölkern dürfen z. B. Frauen den Namen ihres Mannes und seines Vaters nicht aussprechen und werden daher, da sie auch die betreffenden Appellativa nicht gebrauchen dürfen, zur Bildung neuer Worte gezwungen.

4) Vgl. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, § 701 (S. 179), für die spätgriechische magische Praxis: „Je höher und mächtiger der Gott war, desto kräftiger und wirksamer mußte auch sein wahrer Name sein. Daher ist es ganz folgerichtig anzunehmen, daß der wahre Name des einen Urgotts, des Schöpfers (δημιουργός) für Menschen überhaupt unerträglich sei: denn dieser Name war ja zugleich auch das Göttliche an sich und zwar in seiner höchsten Potenz, daher für die schwache Natur des Sterblichen viel zu stark; daher tötet er den, der ihn hört."

Digitized by Google

Alte Testament in der Schrift von Giesebrecht über die „alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage" eingehend verfolgt worden. Aber auch das frühe Christentum steht noch völlig im Bann dieser Anschauung. „Wie der Name als Vertreter der Person eintritt, wie den Namen nennen soviel ist als das Ins-Dasein-rufen, wie er gefürchtet wird, weil er eine reale Kraft ist, und wie seine Kenntnis begehrt wird, weil er Macht hat an sich, wenn er ausgesprochen wird", so bemerkt Dieterich in seiner Schrift „Eine Mithrasliturgie", „das alles lehrt uns verstehen, was die alten Christen noch empfanden und ausdrücken wollten, wenn sie im Namen Gottes und im Namen Christi statt in Gott und in Christo sagten ... Wir verstehen nun solche Wendungen wie βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ statt βαπτίζειν εἰς Χριστόν: der Name wird über dem Wasser gesprochen, dadurch nimmt er Besitz von ihm und erfüllt es, und der Täufling wird im eigentlichen Sinne getaucht in den Namen des Herrn. Die Gemeinde, deren Liturgie beginnt „im Namen Gottes", ward, so formelhaft und uneigentlich die Worte bald gebraucht sein mögen, einst weilend gedacht im Bereich der Wirkung des Namens, der zu Anfang ausgesprochen ist. „Wo zwei oder drei zusammen sind in meinem Namen (εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα) bin ich mitten unter ihnen" (Matth. XVIII 20) heißt nichts anderes als: „wo sie meinen Namen aussprechen bei ihrer Versammlung, da bin ich wirklich da. Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου hat eine viel konkretere Bedeutung gehabt als die späteren Erklärungen der verschiedenen Kirchen und ihrer Lehren ahnen lassen."[1]) Auch der Sondergott ist und wirkt nur in dem ganz besonderen Kreise, auf den sein Name ihn hinweist und innerhalb dessen er ihn festhält. Wer sich seines Schutzes und seiner Hilfe versichern will, der hat daher sorgfältig darauf zu achten, daß er wirklich in diesen Kreis eingeht, daß er ihm seinen „rechten" Namen gibt. Aus dieser Sorge erklären sich die Wendungen, in denen sich in Griechenland wie in Rom das Gebet und die religiöse Rede überhaupt bewegt — jene Wendungen, in denen zwischen verschiedenen Benennungen des Gottes abgewechselt, in denen sein Name ständig variiert wird, um der Gefahr zu entgehen, die richtige und entscheidende Bezeichnung zu verfehlen. Für die Griechen ist dieser Brauch beim Gebet durch eine bekannte Stelle des Platonischen Kratylos erwiesen[2]); in Rom hat er zu einer stehenden Formel geführt, indem durch ein entweder—oder ein *sive—sive* die verschiedenen Arten der Benennung in der Art, wie sie dem Wesen oder dem Willen der angerufenen Gottheit entsprechen mögen, anein-

1) Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 111, 114f. 2) Platon Kratylos 400E.

Digitized by Google

andergereiht werden.[1]) Diese formelhafte Art der Anrufung muß jedesmal wiederholt werden; denn jede Leistung, die dem Gotte dargebracht, jeder Wunsch, der an ihn gerichtet wird, wird von ihm nur angenommen, sofern beides unter dem ihm gebührenden Namen geschieht. Die Kunst der rechten Anrufung hat sich demgemäß in Rom geradezu zu einer eigenen priesterlichen Technik entwickelt, deren Ergebnis die unter der Verwahrung der Pontifices stehenden *indigitamenta* gewesen sind.[2])

Aber wir halten an dieser Stelle inne: denn statt das religionsgeschichtliche und ethnologische Material zu häufen, muß es uns vielmehr darauf ankommen, das Problem scharf ins Auge zu fassen, das in ihm zutage tritt. Eine derartige Verflochtenheit, ein solches Ineinander, wie es sich hier zwischen dem Wort der Sprache und den verschiedenen Grundgestaltungen des mythisch-religiösen Bewußtseins herausgestellt hat, kann kein Zufall sein, sondern muß in einem Wesenszug der Sprache und des Mythos selbst gegründet sein. Man hat bisweilen zur Erklärung dieses Zusammenhangs auf die suggestive Kraft des Wortes, des gesprochenen Befehls verwiesen, der der „primitive" Mensch in besonders hohem Maße unterliege — und man hat gemeint, daß in der magischen und dämonischen Gewalt, die jede sprachliche Äußerung für das mythische Denken besitzt, nichts weiter als eine Objektivierung dieser Grunderfahrung vorliege. Aber auf eine so schmale empirisch-pragmatische Basis, auf solche Einzelheiten der individuellen oder sozialen Erfahrung dürfen wir die eigentlichen und wahrhaften Urphänomene des sprachlichen und mythischen Bewußtseins nicht stellen. Mehr und mehr drängt sich vielmehr die Frage auf, ob die inhaltlichen Beziehungen, die sich zwischen den Gebilden der Sprache und denen des Mythos aufweisen lassen, sich nicht auch hier aus der Form des Bildens selbst, ob sie sich nicht aus den Bedingungen verstehen lassen, denen sowohl der sprachliche Ausdruck wie die mythische Gestaltung schon in ihren ersten unbewußten Anfängen unterliegt. Wir fanden diese Bedingungen in einer Art und Richtung der geistigen Auffassung, die der des theoretischen, des „diskursiven" Denkens entgegengesetzt ist. Wenn das letztere auf Erweiterung, auf Verknüpfung, auf systematischen Zusammenhang hinstrebt, so strebt die sprachliche und mythische Auffassung umgekehrt nach Verdichtung, nach Konzentration, nach isolierender Heraushebung. Dort wird die einzelne Anschauung auf die Gesamtheit des Seins und

1) Näheres bei Norden, Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Lpz. 1913, S. 143ff.

2) Vgl. Wissowa, Religion u. Kultus der Römer², S. 37.

Digitized by Google

Geschehens bezogen, wird sie mit immer feineren und immer festeren Fäden mit dieser Gesamtheit verknüpft; hier wird sie nicht nach dem, was sie mittelbar bedeutet, sondern nach dem, als was sie unmittelbar erscheint, genommen, wird sie in ihrer reinen Gegenwart erfaßt und verkörpert. Man begreift, daß aus dieser Art der Verkörperung auch eine andere Grundansicht vom Wort, von seinem Gehalt und seiner Kraft entstehen muß, als sie für das diskursive Denken gilt. Für das letztere ist das Wort wesentlich das Vehikel für die Grundaufgabe, die diese Denkform sich stellt: für die Herstellung einer Beziehung zwischen dem besonderen, jeweilig vorliegenden Anschauungsinhalt und anderen, die ihm gleichen oder ihm sonst in irgendeiner Weise „entsprechen", die durch ein bestimmtes Gesetz der Zuordnung mit ihm verbunden sind. Sein Sinn geht in der Herstellung und im Ausdruck derartiger Beziehungen auf. So gefaßt erscheint es als ein wesentlich Ideelles, als ein „Zeichen" oder Symbol, dessen Gehalt sich nicht sowohl in einem eigenen substantiellen Dasein aufzeigen läßt, als vielmehr in den gedanklichen Relationen, die es in sich faßt. Das Wort tritt gleichsam als ein Gebilde einer anderen Ordnung, einer anderen geistigen Dimension, zwischen die besonderen Anschauungsinhalte, wie sie sich in ihrem unmittelbaren Hier und Jetzt dem Bewußtsein aufdrängen; und eben dieser Zwischenstellung, dieser Herausgehobenheit aus der Sphäre des unmittelbaren Daseins, verdankt es die Freiheit und Leichtigkeit, mit der es sich bewegen, mit der es einen Inhalt mit dem andern verknüpfen kann. Aber diese seine freie Idealität, in der der Kern seiner logischen Leistung liegt, muß der mythischen Weltansicht notwendig fremd bleiben. Denn für sie hat nur das ein Sein und einen Sinn, was sich ihr in realer Gegenwart darstellt. Hier gilt kein bloßes „Hinweisen" und „Bedeuten" — sondern hier setzt sich jeglicher Inhalt, auf den sich das Bewußtsein spannt und richtet, alsbald in die Form des Daseins und in die des Wirkens um. Das Bewußtsein steht dem Inhalt nicht in freier Reflexion gegenüber, um ihn sich in seiner Struktur und in seinen gesetzlichen Zusammenhängen zu verdeutlichen, um ihn in seine einzelnen Teile und Bedingungen zu zerlegen, sondern es ist von ihm in seiner unmittelbaren Ganzheit gefangen genommen. Es entfaltet den Einzelinhalt nicht; es geht von ihm aus nicht vorwärts und rückwärts, um ihn nach der Seite seiner „Gründe" oder nach der Seite seiner „Folgen" zu betrachten, sondern es ruht in seinem einfachen Bestand. Wenn Kant den Begriff der „Wirklichkeit" dadurch definiert, daß als „wirklich" jeder Inhalt der empirischen Anschauung zu bezeichnen sei, sofern er nach allgemeinen Gesetzen bestimmt und dadurch in den einheitlichen „Kontext der Erfahrung" eingeordnet sei, — so

Digitized by Google

hat er damit den Wirklichkeitsbegriff des diskursiven Denkens erschöpfend bezeichnet. Das mythische und das primäre sprachliche Denken aber kennt zunächst keinen derartigen „Kontext der Erfahrung". Denn seine Leistung besteht, wie wir sahen, vielmehr in der Herauslösung, in der fast gewaltsamen Abhebung und Absonderung. Erst wenn diese Absonderung gelingt, wenn die Anschauung auf einen einzigen Punkt zusammengedrängt und gewissermaßen auf ihn reduziert ist, resultiert hieraus das mythische oder sprachliche Gebilde, entspringt das Wort der Sprache oder der mythische Augenblicksgott. Und diese Form der Genese bestimmt zugleich den Gehalt, der beiden eignet. Denn hier, wo der Prozeß des geistigen Erfassens statt auf die Erweiterung, die Ausdehnung, die Extensivierung des Inhalts vielmehr auf seine stärkste Intensivierung gerichtet ist, muß sich dies auch in seiner Rückwirkung auf das Bewußtsein ausdrücken. Alles andere Dasein oder Geschehen ist für das Bewußtsein nunmehr wie versunken; alle Brücken, die den konkreten Anschauungsinhalt mit der Totalität der Erfahrung, als einem gegliederten System, verbinden, sind wie abgebrochen: nur er selbst, nur das, was die mythische oder sprachliche Auffassung an ihm heraushebt, füllt das Ganze des Bewußtseins aus. So muß er jetzt dieses Ganze auch mit fast unumschränkter Gewalt beherrschen. Er hat nichts neben oder außer sich, mit dem er verglichen, an dem er „gemessen" werden könnte, sondern seine schlichte Präsenz, seine einfache Gegenwart faßt die ganze Summe des Seins in sich. Hier drückt demnach das Wort nicht als bloß konventionelles Symbol den Inhalt der Anschauung aus, sondern es verschmilzt mit ihm zu einer unlöslichen Einheit. Der Inhalt der Anschauung geht in das Wort nicht nur in irgendeiner Weise ein, sondern er geht in ihm auf. Was einmal im Wort oder Namen festgehalten ist, das erscheint nunmehr nicht nur als ein Wirkliches, sondern geradezu als das Wirkliche. Die Spannung zwischen dem bloßen „Zeichen" und dem „Bezeichneten" hört auf: an die Stelle des mehr oder minder angemessenen „Ausdrucks" ist ein Verhältnis der Identität, der völligen Deckung zwischen „Bild" und „Sache", zwischen den Namen und den Gegenstand getreten.

Und noch von einer anderen Seite her läßt sich die substantielle Verfestigung, die dem Wort hier zuteil wird, beleuchten und verständlich machen. Denn die gleiche Verfestigung, dieselbe Transsubstantiation begegnet uns auch auf anderen Gebieten des geistigen Schaffens; ja sie scheint geradezu die Grundregel für alles unbewußte Schaffen zu bilden. Alle Arbeit der Kultur, mag sie technisch oder rein geistig gerichtet sein, vollzieht sich derart, daß an die Stelle des unmittelbaren

Digitized by Google

Verhältnisses, in dem der Mensch zu den Dingen steht, allmählich ein mittelbares Verhältnis tritt. Wenn anfangs der sinnliche Trieb und seine Befriedigung unmittelbar und unverzüglich aufeinanderfolgen, so schieben sich im weiteren Fortgang zwischen den Willen und seinen Gegenstand immer mehr Mittelglieder ein. Der Wille muß, um sein Ziel zu erreichen, sich scheinbar von diesem Ziel entfernen; er muß, statt durch eine einfache, fast in der Art eines Reflexes auftretende Handlung das Objekt in seinen Kreis zu ziehen, sein Tun differenzieren, es auf einen größeren Kreis von Objekten verteilen, um zuletzt erst durch den Zusammenschluß all dieser Akte, durch die Verwendung verschiedenartiger „Mittel" den Zweck, den er sich stellt, zu verwirklichen. In der technischen Sphäre prägt sich diese wachsende Vermittlung in der Erfindung und im Gebrauch des Werkzeuges aus. Aber auch hier läßt sich nun beobachten, daß dem Menschen das Werkzeug, sobald er sich seiner zuerst bedient, kein bloßes Produkt ist, in dem er sich selbst, als den Schöpfer dieses Produkts, weiß und wiedererkennt. Er sieht in ihm keinen bloßen Artefakt, sondern es wird ihm zu einem Selbständigseienden, zu etwas, das mit eigenen Kräften begabt ist. Statt daß er es mit seinem Willen beherrscht, wird es ihm zum Gott oder Dämon, von dessen Willen er abhängt, — dem er sich unterworfen fühlt und dem er religiöse und kultische Verehrung zollt. Insbesondere scheinen es die Axt und der Hammer gewesen zu sein, die schon von früh an eine derartige religiöse Bedeutung gewonnen haben[1]); aber auch sonst ist noch heute unter den Naturvölkern der Kult einzelner Geräte und Waffen, der Kult der Feldhacke oder des Angelhakens, des Speers oder des Schwertes lebendig. Bei den Eweern gilt der Schmiedehammer (*Zu*) als eine mächtige Gottheit, zu der sie beten und der sie Opfer darbringen.[2]) Und selbst in der griechischen Religion und in der griechischen klassischen Literatur bricht die Empfindung, die diesem Kult zugrunde liegt, oft noch unvermittelt durch. Als Beispiel hierfür hat Usener an eine Stelle in den „Sieben gegen Theben" des Aischylos erinnert, an der Parthenopaios bei seinem Speere, den er „mehr als Gott und höher als die Augen ehrt", den Eid leistet, Theben zu zerstören und zu plündern. „Leben und Sieg hängt von Richtung und Kraft, gleichsam vom guten Willen der Waffe ab; übermächtig wallt diese Empfindung im entscheidenden Augenblick des Kampfes auf; das Gebet ruft nicht einen Gott aus der Ferne, die Waffe zu lenken: die Waffe selbst ist der helfende, rettende Gott."[3]) So gilt das

1) Belege hierfür siehe z. B. bei Beth, Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, Leipzig 1920, S. 24ff.

2) Spieth, Religion der Eweer, S. 115. 3) Usener, Götternamen, S. 285.

Digitized by Google

Werkzeug nirgend als ein bloß Gemachtes, als ein nach freier Willkür Ersonnenes und Hergestelltes, sondern als eine „Gabe von oben". Sein Ursprung geht nicht auf den Menschen selbst, sondern auf einen, sei es göttlichen, sei es tierischen „Heilbringer" zurück. So durchgehend ist diese Zurückführung aller Kulturgüter auf den „Heilbringer" verbreitet, daß man bisweilen in dem Gedanken des Heilbringers geradezu den Kern und den Ursprung des Gottesgedankens finden zu können geglaubt hat.[1]) Wieder erfassen wir hierin einen Wesenszug des mythischen Denkens, in welchem es sich aufs schärfste von der Richtung der „diskursiven", der theoretischen Reflexion unterscheidet. Diese ist dadurch charakterisiert, daß sie auch in allem scheinbar unmittelbar Gegebenen den Anteil der Produktivität des Geistes erkennt und heraushebt. Selbst in dem rein Tatsächlichen weist sie die Momente der geistigen Gestaltung auf: selbst in den Daten der sinnlichen Empfindung und der Anschauung spürt sie der Mitwirkung der „Spontaneität des Denkens" nach. Aber wenn auf diese Weise die Tendenz der Reflexion darauf gerichtet ist, alle Rezeptivität in Spontaneität aufzuheben, so wird für die mythische Auffassung umgekehrt auch das Spontane zu einem bloß Rezeptiven, so wird hier selbst alles durch die Mitwirkung des Menschen Erzeugte zu einem bloß-Empfangenen. Und dies gilt wie von den technischen Werkzeugen der Kultur, so auch von ihren geistigen Werkzeugen. Denn zwischen beiden besteht anfangs überhaupt keine scharfe, sondern nur eine fließende Grenze. Auch rein geistige Inhalte und Erzeugnisse, wie die Worte der Sprache, werden zunächst durchaus als Bedingungen des physischen Daseins und der physischen Erhaltung des Menschen gedacht. Von den Cora-Indianern und von den Uitoto berichtet Preuß, daß nach ihrem Glauben der „Urvater" die Menschen und die Dinge geschaffen habe, daß er aber nach Vollendung dieser Schöpfung nicht mehr unmittelbar in das Geschehen eingreife. Er gab vielmehr dem Menschen die „Worte", d. h. den Kult und die religiösen Zeremonien, mit deren Hilfe sie nun die Natur beherrschen und dasjenige, was für den Fortbestand und das Gedeihen des menschlichen Geschlechts notwendig ist, von ihr erlangen. Ohne sie, ohne die heiligen Sprüche, die ihm von Anfang an mitgegeben wurden, würde der Mensch sich völlig hilfslos fühlen, da die Natur der bloßen Arbeit des Menschen nichts hergibt.[2]) Auch bei den Tschero-

1) S. Kurt Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, Berlin 1905.

2) Näheres bei Preuß, Die Nayarit-Expedition I, S. LXVIIIf.; Religion und Mythologie der Uitoto I, S. 25f.; vgl. auch Preuß' Aufsatz: Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern, Psychol. Forschung II, 1922.

Digitized by Google

kesen gilt der Glaube, daß die Aufspürung und Erlegung des Wildes bei ihren Jagdzügen oder beim Fischfang vor allem dem Gebrauch bestimmter Worte, bestimmter zauberischer Formeln verdankt wird.[1]) Es ist ein weiter Weg, den die menschliche Geistesentwicklung durchmessen muß, um von hier aus, von dem Glauben an die physisch-magische Kraft, die im Worte beschlossen ist, zum Bewußtsein seiner geistigen Kraft fortzuschreiten. In der Tat ist es das Wort, ist es die Sprache, die dem Menschen diejenige Welt, die ihm fast noch näher steht als das physische Sein der Objekte, und die ihn in seinem Wohl und Wehe noch unmittelbarer berührt, erst eigentlich aufschließt. Durch sie erst wird für ihn das Dasein und Leben in der Gemeinschaft möglich; und in ihr, in der Gemeinschaft, in der Beziehung auf das „Du" nimmt auch sein eigenes Ich, seine Subjektivität, erst eine bestimmte Gestalt an. Aber wieder gilt hier, daß diese schöpferische Leistung, indem sie sich vollzieht, nicht auch als solche erfaßt wird, daß alle Energie des geistigen Tuns auf das Ergebnis dieses Tuns übergeht, daß sie in ihm wie gebunden bleibt und von ihm, nur wie im Reflex, zurückstrahlt. So wird auch hier wie beim Werkzeug alle Spontaneität als Rezeptivität, alle Schöpfung als Sein, alles, was Erzeugnis der Subjektivität ist, als Substantialität gedeutet. Und doch ist eben diese mythische Hypostase des Wortes in der Entwicklung des menschlichen Geistes von entscheidender Bedeutung. Denn sie bedeutet die erste Form, in der überhaupt die geistige Kraft, die dem Wort und der Sprache eigen, als solche erfaßt werden kann: das Wort muß im mythischen Sinne als substantielles Sein und als substantielle Kraft verstanden werden, ehe es im ideellen Sinne als ein Organon des Geistes, als eine Grundfunktion für den Aufbau und die Gliederung der geistigen Wirklichkeit verstanden werden kann.

5.

Als die früheste Schicht, bis zu der wir die religiöse Begriffsbildung zurückverfolgen können, sieht Usener die Bildung jener Gestalten an, die er als „Augenblicksgötter" benennt: plötzlich hervortretende, aus der Not des Augenblicks oder aus einem ganz bestimmten momentanen Affekt geborene Geschöpfe, die aus der Reizbarkeit der mythisch-religiösen Phantasie entspringen und in denen diese sich noch in ihrer ganzen ursprünglichen Beweglichkeit und Flüchtigkeit offenbart. Es scheint indes, als ob die Ergebnisse, die die Ethnologie und die vergleichende Religionsgeschichte in den drei Jahrzehnten seit dem Er-

1) Vgl. Mooney, Sacred Formulas of the Cherokee, VIIth Annual Report of the Bureau of Ethnology (Smithson. Institution).

Digitized by Google

scheinen von Useners Werk zutage gefördert hat, uns in den Stand setzen, hier noch einen Schritt weiter zurückzugehen. Wenige Jahre vor Useners Hauptschrift war das Werk des englischen Missionars Codrington: „The Melanesians; Studies in their Anthropology and Folk-Lore" (1891) erschienen, das die allgemeine Religionsgeschichte mit einem neuen wichtigen Begriff bereichert hat. Codrington weist als die Wurzel aller religiösen Vorstellungen der Melanesier den Glauben an eine „übernatürliche Kraft" auf, die das gesamte Sein und Geschehen durchdringt, die bald in bloßen Dingen, bald in Personen oder Geistern gegenwärtig und wirksam ist, die aber niemals ausschließlich an irgendeinen bestimmten einzelnen Gegenstand oder an ein einzelnes Subjekt als ihren Träger gebunden ist, sondern sich von Ort zu Ort, von Ding zu Ding, von einer Person zur andern übertragen läßt. Das Dasein der Dinge und das Tun des Menschen erscheint in dieser Anschauung gewissermaßen eingebettet in ein mythisches „Kraftfeld", in eine Atmosphäre des Wirkens, die alles durchdringt, um sich in einzelnen ausgezeichneten und aus dem Kreise des Gewöhnlichen herausgehobenen Gegenständen oder in einzelnen machtbegabten Personen, wie in hervorragenden Kriegern oder Häuptlingen, in Zauberern oder Priestern, zu verdichten. Den Kern dieser Anschauung, den Kern der Mana-Vorstellung, wie Codrington sie bei den Melanesiern aufweist, bildet jedoch nicht sowohl diese ihre individuelle Besonderung, als vielmehr eben jene noch ganz unbestimmte, in sich noch völlig undifferenzierte Vorstellung einer „Macht" überhaupt, die sich bald in dieser, bald in jener Form, bald in dem einen, bald in einem andern Gegenstand manifestieren kann, und die ebensowohl wegen ihrer „Heiligkeit" verehrt, als wegen der Gefahren, die sie in sich birgt, gefürchtet wird. Denn dem, was der Begriff des Mana positiv in sich schließt, entspricht nach der negativen Seite hin der Begriff des Tabu. Jede Offenbarung der Macht, mag sie sich nun an Personen oder Sachen, an Belebtem oder Unbelebtem zeigen, fällt aus dem Kreise des „Gewöhnlichen" heraus und gehört einem besonderen Bezirk des Daseins an, der durch feste Grenzen, durch bestimmte Schutz- und Sicherungsmaßnahmen, von dem Gebiet des Alltäglichen und Profanen geschieden wird. Seit den ersten Feststellungen Codringtons ist dann die ethnographische Forschung dazu fortgeschritten, die Verbreitung der von ihm aufgezeigten Grundvorstellung über die ganze Erde zu verfolgen. Nicht nur bei den Südseevölkern, sondern auch bei einer großen Zahl der amerikanischen Eingeborenenstämme, weiterhin aber in Australien und Afrika, fanden sich Bezeichnungen, die denen des Mana aufs genaueste entsprechen. Die gleiche Vorstellung einer universellen, in sich zunächst

Digitized by Google

ungeschiedenen Macht ließ sich in dem Manitu der Algonkin, im Wakanda der Sioux, im Orenda der Irokesen sowie in verschiedenen afrikanischen Religionen nachweisen. Auf Grund dieser Beobachtungen ist die moderne Ethnologie und Religionsgeschichte vielfach dazu übergegangen, hier nicht nur ein universelles Phänomen, sondern geradezu eine eigentümliche Kategorie des mythisch-religiösen Bewußtseins zu erblicken. Man erklärte die „*Tabu-mana*-Formel" als die „Minimumdefinition der Religion", d. h. als den Ausdruck einer Unterscheidung, die eine der wesentlichen, unerläßlichen Bedingungen religiösen Lebens überhaupt bilde und dessen unterste uns bekannte und zugängliche Urschicht darstelle.[1])

Über die Deutung dieser Formel selbst und über den genauen Sinn des Mana-Begriffs und der ihm gleichgeordneten oder entsprechenden Begriffe ist freilich in der heutigen Ethnologie ein allgemeines Einverständnis noch keineswegs erreicht. Hier stehen sich vielmehr die verschiedenen Auslegungen und Erklärungsversuche noch unvermittelt gegenüber. „Präanimistische" Auffassungen und Erklärungen wechseln mit „animistischen" ab; substantiellen Auslegungen, die im Mana etwas wesentlich Stoffliches sehen, stehen andere entgegen, die seine Kraftnatur betonen, die es in rein dynamischem Sinne zu fassen versuchen.[2]) Aber vielleicht kann gerade dieser Widerstreit dazu dienen, uns dem eigentlichen Sinn des Mana-Begriffs näher zu führen. Denn er zeigt, daß dieser Begriff sich gegenüber einer Fülle von Scheidungen, die unsere theoretische Betrachtung des Seins und Geschehens und die das fortgeschrittene religiöse Bewußtsein macht, noch völlig indifferent, daß er sich ihnen gegenüber gewissermaßen „neutral" verhält. Ein Überblick über das vorhandene Material scheint zu lehren, daß eben diese Indifferenz das wesentliche Merkmal des Begriffs bildet; — daß man sich daher notwendig von ihm um so weiter entfernt, je näher man ihn zu „bestimmen", d. h. im Sinne der uns geläufigen kategorialen Unterscheidungen und Gegensätze festzulegen sucht. Eine erste, nächstliegende Bestimmung war schon von Codrington versucht worden, indem er das Mana nicht nur als übernatürliche oder magische Macht,

1) Vgl. hierzu besonders Marett, The Taboo-mana Formula as a Minimum Definition of Religion. Archiv für Religionswissensch, Bd. 12 (1909) und The Conception of Mana. Transact. of the 3d Intern. Congr. for the Histor. of Relig., I, Oxf. 1908 (wieder abgedr. in The Threshold of Religion, Lond. 1909, 3. Aufl. 1914, S. 99ff.). Siehe auch Hewitt, Orenda and a Definition of Religion, Americ. Anthropologist, New Ser. IV (1902), S. 36ff.

2) Eine vortreffliche kritische Übersicht über die verschiedenen in der ethnologischen Literatur vertretenen Theorien ist jetzt in der Schrift von Fr. Rud. Lehmann, Mana. Der Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern, Leipzig 1922, gegeben.

Digitized by Google

sondern auch als spirituelle, als „geistige" Kraft (*spiritual power*) charakterisierte. Aber das Problematische dieser Charakteristik trat bereits in den von ihm selbst gegebenen Beispielen hervor. Denn in ihnen wurde deutlich, daß der Inhalt und Umfang des Mana-Begriffs sich mit dem unseres Begriffs des „geistigen" Daseins keineswegs deckt — sei es, daß man in diesen letzteren die Bestimmung des persönlichen Seins hineinlegt, sei es, daß man sich für ihn mit der Bestimmung des Lebens, im Gegensatz zum „Unbelebten", begnügt.[1]) Denn nicht allem Belebten und Beseelten, sondern nur dem, welchem aus irgendeinem Grunde eine erhöhte, außerordentliche Fähigkeit des Wirkens zugeschrieben wird, kommt *mana* zu — wie andererseits dieses auch bloßen Dingen eignet, sofern sie sich etwa durch irgendeine seltene, die mythische Phantasie erregende Form auszeichnen und dadurch aus dem Kreise des Gewöhnlichen heraustreten. Es ergibt sich hieraus, daß im Mana-Begriff und in den ihm entsprechenden Begriffen nicht eine bestimmte Gruppe von Dingen — seien es belebte oder unbelebte, seien es „physische" oder „geistige" — bezeichnet wird, sondern daß dieser Begriff vielmehr einen gewissen „Charakter" ausdrückt, der den verschiedenartigsten Seins- und Geschehensinhalten beigelegt werden kann, sofern sie nur das mythische „Staunen" erwecken, sofern sie sich von dem Allbekannten, dem Gewohnten und „Durchschnittlichen" abheben. „Die betreffenden Worte (*mana, manitu, orenda* usw.) — so faßt Söderblom das Ergebnis seiner eingehenden und genauen Analyse des Begriffs zusammen — haben wechselnde Bedeutung und werden auf verschiedene Weise übersetzt, z. B. merkwürdig, sehr stark, sehr groß, sehr alt, gefährlich, zauberkräftig, zauberkundig, übernatürlich, göttlich, oder substantivisch: Macht, Magie, Zauber, Glück, Erfolg, Gottheit, Lust."[2]) Aus derartigen, für uns völlig disparaten Bedeutungen läßt sich nur dann noch eine Einheit gewinnen, wenn man diese Einheit nicht mehr in einem bestimmten Inhalt, sondern in einer bestimmten Art der Auffassung sucht. Nicht das „Was", sondern das „Wie" ist hier entscheidend; nicht auf die Art des Bemerkten, sondern auf den Akt des Bemerkens, auf seine Richtung und Beschaffenheit kommt es an. Das Mana und die ihm entsprechenden Begriffe drücken nicht ein bestimmtes und feststehendes Prädikat aus; wohl aber läßt sich in ihm eine eigentümliche durchgehende Form der Prädikation

1) Auch für das *orenda* der Irokesen zeigte Hewitt in einer eingehenden sprachlichen Vergleichung, daß es sich mit den Begriffen, die sie für „seelische" Kräfte oder für die einfache „Lebenskraft" besitzen, nicht deckt, sondern ein Begriff und Ausdruck *sui generis* ist (a. a. O. S. 44ff.).

2) Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1916, S. 95.

Digitized by Google

erkennen. Und diese Prädikation kann man in der Tat als die mythisch-religiöse Urprädikation bezeichnen, sofern sich in ihr die große Scheidung, die geistige Krisis vollzieht, durch die sich das Heilige vom Profanen, das im religiösen Sinne Ausgezeichnete, aus dem Kreise des Gleichgültigen, des im religiösen Sinne Indifferenten heraustritt. In diesem Prozeß der Trennung wird der Gegenstand des religiösen Bewußtseins gewissermaßen erst konstituiert, wird das Gebiet abgegrenzt, in dem er heimisch ist. Damit aber erfassen wir nun das für unser Gesamtproblem entscheidende Moment. Denn unsere Betrachtung ging von Anfang an darauf aus, die Sprache sowohl wie den Mythos als geistige Funktionen zu fassen, die nicht sowohl eine gegebene, nach bestimmten fertigen „Merkmalen" abgeteilte Objektwelt zur Voraussetzung haben, als sie vielmehr eben diese Gliederung erst schaffen, eben diese Setzung von Merkmalen erst ermöglichen. Der Mana-Begriff und der ihm entsprechende negative Begriff des Tabu weist uns darauf hin, wie diese Gliederung sich ursprünglich vollzieht.

Daraus aber, daß wir uns hier in einer Schicht bewegen, in der die mythische und religiöse Welt uns noch nicht in fester Fügung und Formung entgegentritt, sondern in der wir sie gleichsam noch *in statu nascendi* vor uns sehen, wird auch die schillernde Vieldeutigkeit des mana-Wortes und des ihm entsprechenden Begriffs erst verständlich. Es ist charakteristisch, daß schon die Bestimmung der Wortklasse, der dieses Wort angehört, immer von neuem auf Schwierigkeit zu stoßen scheint. Es liegt unseren Denkgewohnheiten und unseren sprachlichen Gewohnheiten am nächsten, das Wort einfach als Nomen, als Dingwort zu fassen. So betrachtet wird das Mana zu einer Art Substanz, die den Inbegriff und die Zusammenfassung aller in den Einzeldingen enthaltenen besonderen zauberischen Kräfte darstellt. Es bildet eine für sich existierende Einheit, die sich jedoch auf mehrere Wesen oder Gegenstände verteilen kann. Und indem nun weiterhin diese Einheit nicht nur als seiend, sondern auch als belebt und personifiziert gedacht wurde, wurde dann unmittelbar in den Mana-Begriff unsere Grundvorstellung des „Geistes" hereingelegt — wie man denn im Manitu der Algonkin, im Wakanda der Sioux häufig nichts anderes als die Bezeichnung des „großen Geistes" gesehen hat, den sie, wie man annahm, als Schöpfer der Welt verehren. Die schärfere Analyse der Worte und Wortbedeutungen hat jedoch diese Auslegung nirgend bestätigt. Sie zeigte, daß, ganz abgesehen von der Kategorie des persönlichen Daseins, die hier nirgends in wirklicher Strenge anwendbar ist, selbst der Begriff des Dinges, des selbständigen substantiellen

Digitized by Google

Seins, sich noch als zu starr erwies, um die bewegliche und flüchtige Vorstellung, die hier gefaßt werden sollte, einzufangen. So bemerkt McGee für das *wakanda* der Sioux, daß die Angabe der Missionare, nach der es sich in ihm um einen Ausdruck für den „großen Geist", für die Vorstellung eines persönlichen Urwesens, handeln sollte, durch die genauere sprachliche Untersuchung durchweg widerlegt worden sei. „Die Erschaffung der Welt und die Herrschaft über sie wird bei diesen Stämmen dem Wakanda zugeschrieben, so wie die Algonkin hierfür das Wort Manitu (ma-ni-do) besitzen: aber dies *waka^{n}da* nimmt verschiedene Formen an und ist eher eine Eigenschaft als eine bestimmte Wesenheit (*is rather a quality than a definite entity*). So ist für viele dieser Stämme die Sonne *waka^{n}da* — nicht das waka^{n}da oder ein waka^{n}da, sondern waka^{n}da schlechthin; und die gleiche Bezeichnung wird bei denselben Stämmen auf den Mond, den Donner, den Blitz, die Winde, die Zeder, ja auch auf Menschen, insbesondere auf den Schamanen angewandt. In gleicher Weise wurden viele Dinge und viele Orte, die irgend etwas Auffallendes zeigten (*many natural objects and places of striking character*) wakanda genannt. Das Wort wurde daher auf Wesenheiten und Vorstellungen der verschiedensten Art angewandt und wurde (mit oder ohne flexivische Veränderungen) unterschiedslos als Substantiv und Adjektiv und mit geringfügigen Modifikationen auch als Verbum oder Adverbium gebraucht. Ein so proteusartiger Ausdruck läßt sich offenbar in unsere höher differenzierten Sprachen nicht übersetzen. Die Vorstellung, die in ihm ausgedrückt wird, ist offenbar unbestimmt und wird durch das Wort „Geist" (*spirit*), noch weniger durch „Großer Geist" (*Great Spirit*) nicht richtig wiedergegeben, wenngleich man leicht verstehen kann, wie der oberflächliche Betrachter, der von einem bestimmten Begriff des Geistigen beherrscht und durch mangelhafte Vertrautheit mit der Indianersprache gehindert, der vielleicht auch durch listige Eingeborene oder mutwillige Übersetzer getäuscht wird, auf diese irrige Deutung verfallen kann. Das Wort läßt sich vielleicht besser als mit irgendeinem andern englischen Ausdruck mit „Mysterium" (*mystery*) übersetzen, obwohl auch diese Übersetzung auf der einen Seite viel zu eng, auf der anderen schon viel zu bestimmt ist. In der Tat kann kein englischer Satz von mäßiger Länge der Vorstellung gerecht werden, die der Eingeborene mit dem Wort waka^{n}da verbindet."[1]) Ganz ähnliches gilt offenbar nach den Darstellungen der Sprachforscher und Ethnologen für den Gottesnamen der Bantusprachen und für die religiöse

1) McGee, The Siouan Indians, 15th Ann. Rep. of the Bureau of Ethnology (Smithson. Institution) S. 182f.

Digitized by Google

Grundanschauung, die er in sich faßt. Hier kann man, um den Charakter dieser Grundanschauung richtig zu würdigen, noch ein besonderes sprachliches Kriterium anwenden; denn da die Bantusprachen alle Nomina nach bestimmten Klassen scheiden und da sie hierbei die Personenklasse scharf von den Sachenklassen trennen, so läßt sich aus der Einreihung des Gottesnamens in eine dieser Klassen sofort ein bestimmter Rückschluß auf die zugrunde liegende Vorstellung machen. In der Tat wird z. B. im Ost-Bantu das Wort mulungu, das von den Missionaren als die Übersetzung unseres Wortes für „Gott" gewählt worden ist, bezeichnenderweise nicht der Personenklasse, sondern der Sachenklasse zugewiesen und nach Präfix und Nominalcharakteren als ihr zugehörig betrachtet. Nun läßt freilich auch diese Tatsache an sich noch Raum für eine doppelte Auslegung. Man kann in ihr wesentlich eine Verfallserscheinung, ein Herabsinken von einer früheren höheren Stufe der Gottesverehrung sehen. „Die Vorstellung von Gott als einem persönlichen Wesen — so bemerkt z. B. Roehl in seiner Grammatik der Schambalasprache — ist den Schambala fast ganz abhanden gekommen; sie reden von Gott als einem unpersönlichen, der ganzen Schöpfung immanenten Geiste. Der Mulungu lebt in Wäldern, in einzelnen Bäumen, in Felswänden, in Höhlen, in wilden Tieren (Löwen, Schlangen, Katzen), in Vögeln, in Heuschrecken usw. Für einen solchen Mulungu als etwas durchaus Unpersönliches ist in Klasse I (der „Personenklasse") kein Platz."[1] Die entgegengesetzte Deutung hat Meinhof gegeben, der das Ergebnis einer genauen religions- und sprachwissenschaftlichen Analyse des *Mulungu*-Begriffs dahin zusammenfaßt, daß das Wort zunächst den Ort der Ahnengeister, dann die Macht, die von da aus wirksam ist, bezeichnet. „Aber diese Macht bleibt geister-

1) Roehl, Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache, Hamburg 1911, S. 45ff. — Sehr charakteristisch für den „unpersönlichen" Charakter des Mulungu-Begriffs ist auch ein Bericht Hetherwicks über den Gebrauch des Wortes bei den Yao in Britisch-Zentral-Afrika: „In its native use and form the word (*mulungu*) does not imply personality, for it does not belong to the personal class of nouns... Its form denotes rather a state or property inhering in something, as the life or health inheres in body. Among the various tribes where the word is in use as we have described, the missionaries have adopted it as the term for „God". But the untaught Yao refuses to assign to it any idea of being an personality. It is to him more a quality or faculty of the human nature whose signification he has extended so as to embrace the whole spirit world. Once after I have endeavoured to impress an old Yao headman with the personality of the Godhead in the Christian sense of the term, using the term *Mu'ungu*, my listener began to talk of „Che Mulungu", „Mr. God", showing that originally to him the word conveyed no idea of the personality I was ascribing to it." (Hetherwick, Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa, Journ. of the Anthropol. Instit. of Great Britain and Ireland XXXII [1902], S. 94.)

Digitized by Google

haft; sie ist nicht menschlich-persönlich, wird also auch grammatisch nicht als Person behandelt, wo nicht eine fremde Religion ihr diese Steigerung ihres Wesens bringt."[1]) Beispiele dieser Art sind für uns besonders deshalb lehrreich, weil sie uns zeigen, daß die Schicht der mythischen Begriffsbildung, in der wir uns hier bewegen, einer Schicht der sprachlichen Begriffsbildung entspricht, in die wir unsere grammatischen Kategorien, unsere Trennungen verschiedener scharf gegeneinander abgegrenzter Wortklassen nicht von vornherein hineinlegen dürfen. Wollen wir für die mythischen Begriffe, die hier in Frage kommen, irgendein sprachliches Analogon aufweisen, so müssen wir daher, wie es scheint, bis zu der Urschicht der sprachlichen Interjektionen zurückgehen.[2]) Das *manitu* der Algonkin, wie das *mulungu* der Bantu wird in dieser Weise verwandt: als ein Ausruf, der nicht sowohl ein Ding, als vielmehr einen bestimmten Eindruck bezeichnet, und der sich bei allem Ungewöhnlichen, Staunenswerten, Bewunderung- oder Furcht-Erregenden einstellt.[3])

Man erkennt jetzt, inwiefern die Bewußtseinsstufe, der diese mythischen und sprachlichen Bildungen angehören, selbst der, in welcher die Bildung des „Augenblicksgottes" sich vollzieht, noch vorausliegt. Denn der Augenblicksgott ist bei all seiner Flüchtigkeit doch immer schon eine individuelle, eine persönliche Gestalt, während hier das Heilige, das Göttliche, das was den Menschen mit einer plötzlichen Regung des Schreckens wie der Verehrung überfällt, noch einen durchaus unpersönlichen, einen sozusagen „anonymen" Charakter hat. Aber in diesem noch Namenlosen ist nun erst der Hintergrund gegeben, von dem allmählich bestimmte Dämonen- und Göttergestalten mit bestimmten Namen sich ablösen können. Wenn der „Augenblicksgott" die erste aktuelle Bildung ist, in der das mythisch-religiöse Bewußtsein sich

---

1) Meinhof, Die Gottesvorstellung bei den Bantu, Allg. Missions-Zeitschrift 50. Jahrg., 1923, S. 69.

2) In einzelnen Fällen scheint sich dieser Zusammenhang auch etymologisch noch erweisen zu lassen; so führt z. B. Brinton das Wakanda der Sioux etymologisch auf eine Interjektion des Staunens und der Verwunderung zurück (Religions of primitive peoples, S. 60).

3) Es ist bei ihnen (den Algonkin) Brauch, wenn sie etwas Besonderes bei Männern, Frauen, Vögeln, Tieren, Fischen bemerken, auszurufen: *Manitu*, d. h. „dies ist ein Gott". Wenn sie daher untereinander von englischen Schiffen und großen Gebäuden, vom Pflügen des Feldes und besonders von Büchern und Briefen reden, dann schließen sie mit „*mannitowock*", „das sind Götter", *cummannittowock* „Sie sind ein Gott" (Bericht von Roger Williams 1643; zit. bei Söderblom a. a. O. S. 100). — Vgl. bes. Hetherwick (a. a. O., S. 94): „*Mulungu* is regarded as the agent in anything mysterious. It's *mulungu*, is the Yao exclamation on being shown anything that is beyond the range of his understanding. The rainbow is always „*mulungu*" although some Yaos have begun to use the Mang'anya term „uta wa Lesa", „bow of Lesa."

Digitized by Google

lebendig und schöpferisch erweist, so liegt doch dieser Aktualität gewissermaßen die allgemeine Potentialität der mythisch-religiösen Empfindung zugrunde.[1]) In der Scheidung einer Welt des „Heiligen" und einer Welt des „Profanen" überhaupt ist erst die Voraussetzung für die Bildung einzelner bestimmter Göttergestalten geschaffen. Das Ich fühlt sich jetzt wie in eine mythisch-religiöse Atmosphäre getaucht, die es ständig umgibt, in der es lebt und ist: und es bedarf nunmehr nur noch eines Anstoßes, eines besonderen Anlasses, damit aus ihr der Gott oder Dämon heraustritt. Die Umrisse solcher dämonischer Gestalten mögen zunächst noch so unbestimmt sein[2]): sie bezeichnen dennoch den ersten Schritt auf einem neuen Wege. Und jetzt geht der Mythos von dem ersten, gleichsam „anonymen" Stadium in das genau entgegengesetzte, in das Stadium der „Polyonymie" über. Jeder persönliche Gott vereinigt in sich eine Fülle von Attributen, welche ursprünglich den Sondergöttern eigneten, die in ihm ihre Zusammenfassung erfahren haben. Mit den Attributen dieser Götter ist aber auch ihr Name — nicht als Eigenname, sondern als Appellativum — auf ihn übergegangen: denn der Name des Gottes und sein Wesen sind eins. So bildet die Vielnamigkeit der persönlichen Götter geradezu einen notwendigen Zug ihrer Natur und Wesensart. „Für die religiöse Empfindung spricht sich die Machtstellung des Gottes in der Fülle der Zunamen aus; Vielnamigkeit (πολυωνυμία) ist Forderung und Voraussetzung für einen höheren persönlichen Gott."[3]) Isis erscheint in ägyptischen Inschriften als die tausendnamige, ja als die zehntausendnamige, die *myrionyma*[4]), wie auch im Koran die Macht Allahs sich in seinen

---

1) Dieser Ausdruck der „Potentialität" hat sich in der Tat denen, die die *mana*-Vorstellung und die ihr entsprechenden Vorstellungen näher zu beschreiben suchten, unwillkürlich aufgedrängt; vgl. z. B. die Definition Hewitts (a. a. O. S. 38): „Orenda is a hypothetic potence or potentiality to do or effect results mystically." Vgl. auch Hartlands Presidential Adress im Rep. of the British Assoc. for the Advancement of Science, York 1906, S. 678ff.

2) Anzeichen für diese eigentümliche „Indetermination" bietet wiederum die Sprache in ihrer Bezeichnung für derartige dämonische Wesen häufig dar. So erhalten z. B. in den Bantu-Sprachen die Namen solcher Wesen nicht das Präfix der ersten Klasse, die die „selbständig handelnden Persönlichkeiten" umfaßt. Es besteht vielmehr hier ein eigenes Präfix, das nach Meinhof gebraucht wird für Geister, sofern sie „nicht als selbständige Persönlichkeiten gedacht sind, sondern als das Belebende oder das, was einen Menschen befällt; demnach gehören hierher Krankheiten, ferner Rauch, Feuer, Ströme, der Mond als Naturkräfte". Meinhof, Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu-Sprachen, Berlin 1906, S. 6f. (vgl. oben S. 57 Anm. 1).

3) Usener, Götternamen 334.

4) Vgl. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig 1888, S. 645; zum Ausdruck der „Isis myrionyma", der auch auf lateinischen Inschriften wiederkehrt

Digitized by Google

„hundert Namen" ausspricht. Auch in den Religionen der amerikanischen Eingeborenen, insbesondere in den mexikanischen Religionen, ist dieser Reichtum der Gottesnamen bezeugt.[1]) So empfängt die Gottesvorstellung durch die Sprache, durch das Wort gewissermaßen erst ihre konkrete Ausgestaltung und ihre innere Fülle. Indem sie in das helle Licht der Sprache tritt, hört sie damit selbst erst auf, Schemen und Schatten zu sein. Aber wieder wird auch jetzt der Gegentrieb lebendig, der nicht minder im Wesen der Sprache gegründet ist. Denn wie in der Sprache eine Tendenz zur Besonderung, zur Bestimmung, zur Determination liegt — so eignet ihr nicht minder die Tendenz zum Allgemeinen. So gelangt von ihr geleitet das mythisch-religiöse Denken an einen Punkt, an dem ihm die Mannigfaltigkeit, die Verschiedenheit, die konkrete Fülle der göttlichen Attribute und der göttlichen Namen nicht mehr genügt, sondern an dem die Einheit des Wortes ihm zum Mittel wird, kraft dessen es zur Einheit des Gottesbegriffs durchzudringen sucht. Aber selbst über diese Stufe dringt nun dieses Denken noch weiter hinaus: bis zu einem Sein, das, wie es in nichts Einzelnen mehr beschränkt ist, so auch mit keinem Namen mehr zu nennen ist. Der Kreislauf des mythisch-religiösen Bewußtseins hat sich damit vollendet: denn wie am Anfang steht jetzt das Bewußtsein dem Göttlichen als einem „Namenlosen" gegenüber. Aber Anfang und Ende gleichen sich nicht: denn aus der Sphäre der bloßen Unbestimmtheit sind wir nunmehr in die Sphäre echter Allgemeinheit eingetreten. Statt in die unendliche Vielfältigkeit von Eigenschaften und Eigennamen, statt in die bunte Welt der Erscheinungen einzugehen, sondert sich das Göttliche als ein Eigenschaftsloses von ihr ab. Denn jede bloße „Eigenschaft" würde sein reines Wesen beschränken: *omnis determinatio est negatio.* Es ist vor allem die Mystik aller Zeiten und aller Völker, die immer wieder mit dieser geistigen Doppelaufgabe ringt: mit der Aufgabe, das Göttliche in seiner Totalität, in seiner höchsten konkreten Innerlichkeit und Inhaltlichkeit zu fassen und von ihm doch zugleich jede Besonderheit des Namens und des Bildes fernzuhalten. So zielt alle Mystik auf eine Welt jenseits der Sprache, auf eine Welt des Schweigens. Gott ist, wie es bei Meister Eckhart heißt, der *„einveltige*

---

vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer², S. 91. — In der magischen Praxis hat sich diese Vorstellung der „Vielnamigkeit" der Götter geradezu zu einer festen Schablone verdichtet. So finden sich in den griechisch-ägyptischen Zaubergebeten und Zauberformeln Anrufungen des Dionysos und Apollo, in denen die einzelnen Namen, mit denen sie bezeichnet werden, in alphabetischer Ordnung erscheinen, so daß auf jeden Vers ein Buchstabe des Alphabets entfällt. Näheres bei Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, § 684 (S. 175).

1) Näheres bei Brinton, Religions of primitive peoples, S. 99.

Digitized by Google

grunt, die stille wueste, die einveltic stille"; denn „das ist sîn natûre, daz er âne nâtûre sî".[1])

Aber die geistige Kraft und Tiefe der Sprache erweist sich nun darin, daß sie selbst für diesen letzten Schritt den Boden bereitet, daß sie den Weg erst freimacht, an dessen Ziel ihre eigene Überwindung steht. Zwei Grundbegriffe der Sprache sind es, in denen sich diese ihre vielleicht eigentümlichste und schwierigste geistige Leistung darstellt: der Begriff des Seins und der Begriff des Ich. Beide gehören, wie es scheint, in ihrer reinen Ausprägung erst relativ späten Stufen der Sprachentwicklung an; beide weisen in ihrer Gestaltung noch deutlich die Schwierigkeiten auf, vor die hier der sprachliche Ausdruck sich gestellt sah, und die er nur Schritt für Schritt zu überwinden vermochte. Was zunächst den Begriff des Seins betrifft, so zeigt ein Blick auf die Entwicklung und auf die etymologische Grundbedeutung der Copula in den meisten Sprachen, wie das sprachliche Denken nur ganz allmählich dazu übergeht, den Ausdruck des reinen „Seins" von dem des „So-Seins" zu lösen. Das „Ist" der Copula geht fast durchweg auf eine sinnlich-konkrete Grundbedeutung zurück: statt des einfachen „Existierens" oder statt eines allgemeinen „Sich-Verhaltens" besagt es ursprünglich eine einzelne bestimmte Daseinsart und Daseinsform; insbesondere das Sein an diesem oder jenem Orte, an einer bestimmten Stelle des Raumes.[2]) Aber wenn nun die Sprache dazu gelangt, den Gedanken und den Ausdruck des „Seins" aus dieser Gebundenheit an eine spezielle Existenzform zu befreien, so ist damit auch für das mythisch-religiöse Denken ein neues Vehikel, ein neues geistiges Werkzeug geschaffen. Das kritische, das „diskursive" Denken gelangt freilich in seinem Fortschritt zuletzt zu einem Punkt, an dem sich ihm der Ausdruck des Seins als Ausdruck einer reinen Beziehung darstellt, an dem also, mit Kant zu sprechen, das Sein nicht mehr als „mögliches Prädikat eines Dinges", und somit auch nicht als Prädikat Gottes erscheint. Für das mythisch-religiöse Bewußtsein indes, das eine derartige kritische Scheidung nicht kennt, das vielmehr bis in seine höchsten Bildungen durchaus „gegenständlich" verfährt, ist das Sein nicht nur Prädikat, sondern ihm wird es, auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung, geradezu zum Prädikat der Prädikate: zu dem Ausdruck, der alle einzelnen Attribute, alle Eigenschaften der Gottheit in eine einzige zusammenzufassen erlaubt. Wo immer in der Geschichte des religiösen Denkens die Forderung der Einheit des Göttlichen sich erhebt, da klammert sie sich

1) S. Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Bd. II: Meister Eckhardt, Leipzig 1857, S. 160.

2) Belege hierfür siehe in meiner „Philosophie der symbolischen Formen" I, 287 ff.

Digitized by Google

an den sprachlichen Ausdruck des Seins an und findet an ihm ihre sicherste Stütze. Noch in der Geschichte der griechischen Philosophie läßt sich dieser Weg des religiösen Denkens verfolgen; noch hier wird bei Xenophanes die Einheit des Göttlichen aus der Einheit des Seins gefolgert und bewiesen. Aber dieser Zusammenhang ist nicht auf die philosophische Spekulation beschränkt, sondern er reicht bis in die ältesten uns bekannten Urkunden der Religionsgeschichte zurück. In den ägyptischen Texten tritt uns schon früh, mitten unter den einzelnen Götter- und Tiergestalten des ägyptischen Pantheon, der Gedanke des „verborgenen Gottes" entgegen, der in den Inschriften als derjenige bezeichnet wird, dessen Gestalt niemand erkannt, dessen Bild niemand erforscht hat: „ein Geheimnis ist er für seine Kreatur", „ein Geheimnis ist sein Name für seine Kinder". Nur eine Bezeichnung ist es, die diesem Gott neben seiner Bezeichnung als Weltschöpfer, als Former der Menschen und Götter gegeben werden kann: die des Seins schlechthin. Er erzeugt und ist nicht erzeugt, er gebiert und ist nicht geboren, er ist das Sein, er selber, das Beständige in allem, das Bleibende von allem. So ist er „seiend von Anfang an", „seiend von Anbeginn"; es ward alles, was da ist, nachdem er war.[1]) Hier sind alle einzelnen, alle konkreten und individuellen Götternamen in dem einen Namen des Seins aufgegangen: das Göttliche schließt alle besonderen Attribute von sich aus, es kann nach nichts anderem mehr bezeichnet, sondern nur noch von sich selbst prädiziert werden.

Von hier aus bedarf es nur noch eines Schrittes, um zum Grundgedanken des reinen Monotheismus durchzudringen. Dieser Grundgedanke ist erreicht, sobald die Einheit, die hier von seiten des Objekts erfaßt und ausgesprochen wird, in die des Subjekts zurückgewandt wird, sobald die Bedeutung und der Sinn des Göttlichen, statt im Sein der Dinge, im Sein der Person, im Sein des Ich gesucht wird. Auch vom Ausdruck des „Ich" gilt in sprachlicher Hinsicht dasselbe wie vom Ausdruck des Seins — auch er muß auf langen und schwierigen Umwegen von der Sprache gefunden, muß von konkret-sinnlichen Anfängen aus durch sie Schritt für Schritt geistig erarbeitet werden.[2]) Aber sobald er geprägt ist, ist mit ihm zugleich eine neue Kategorie des religiösen Bewußtseins aufgeschlossen. Wieder ist es die religiöse Rede, die von früh an nach diesem Ausdruck greift, die ihn gewissermaßen als Sprosse benutzt, um zu einer neuen geistigen Höhe emporzuklimmen. Die Form der „Ich-Prädikation", die Form der Selbstoffenbarung des

1) Siehe hierzu die Auszüge und Übersetzungen aus den Inschriften bei Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter, S. 56ff., 96ff.

2) Näheres hierzu in meiner Philosophie der symbolischen Formen I, 208ff.

Digitized by Google

Gottes, indem er durch ein fortgesetztes „Ich bin ...“ die verschiedenen Seiten seines einheitlichen Wesens enthüllt, geht von Ägypten und Babylon aus, um sich im weiteren Fortschritt zu einer festgefügten typischen Stilform des religiösen Ausdrucks zu entwickeln.[1]) In vollendeter Gestalt aber steht diese Form erst dort vor uns, wo sie alle anderen verdrängt; wo als der einzige „Name“ der Gottheit der Name des Ich übrigbleibt. Als Gott bei seiner Offenbarung an Mose von diesem befragt wird, welchen Namen er den Israeliten nennen solle, wenn sie zu wissen begehrten, wer der Gott sei, der ihn gesandt habe, da erhält er zur Antwort: „Ich bin, der Ich bin. So sollst du ihnen sagen: der ‚Ich bin‘ hat mich zu euch gesandt.“ Erst mit dieser Umformung der objektiven Existenz in das persönliche Sein ist das Göttliche wahrhaft in die Sphäre des „Unbedingten“, in ein Gebiet, das durch keine Analogie zu einem Ding oder Dingnamen zu bezeichnen ist, hinaufgehoben. Von allen Mitteln der Sprache sind es nur noch die personalen Ausdrücke, die persönlichen Fürwörter, die zu seiner Bezeichnung übrigbleiben: „Ich bin Er; ich bin der Erste, der Letzte“ heißt es auch in den prophetischen Büchern.[2])

Beide Wege der Betrachtung endlich: der Weg über das Sein und der Weg über das Ich fassen sich in der indischen Spekulation zu einer Einheit zusammen. Auch sie nimmt vom „heiligen Wort“, vom brahman, ihren Ausgang. In den vedischen Büchern ist es die Kraft dieses heiligen Wortes, der alles Sein, der selbst die Götter untertan sind. Das Wort regelt und lenkt den Lauf der Natur; durch seine Kenntnis und seine Beherrschung wird dem Kundigen die Herrschaft über die Gesamtheit der Welt verliehen. Dabei wird es zunächst durchaus als ein Einzelnes gefaßt, dem je ein bestimmtes einzelnes Sein untersteht. In seiner Anwendung, in seinem Gebrauch durch den Priester wird die peinlichste Genauigkeit erfordert: jede Abweichung in einer einzigen Silbe, jeder Wechsel im Rhythmus oder Silbenmaß würde die Kraft des Gebets unwirksam machen. Aber der Fortgang von den Veden zu den Upanishaden zeigt nun, wie das Wort mehr und mehr aus dieser magischen Enge heraustritt, wie es sich zu einer allumfassenden geistigen Potenz gestaltet. Von der Wesenheit der Einzeldinge, wie sie in ihren einzelnen konkreten Bezeichnungen ausgedrückt ist, strebt der Gedanke zu dem Einen, das sie umschließt und in sich faßt. Die Kraft

---

1) Über die Herkunft und die Verbreitung dieser Stilform siehe die eingehenden, auch für die religionsphilosophische Betrachtung lehrreichen Nachweisungen bei Norden, Agnostos Theos, S. 177 ff., 207 ff.

2) Jesaj. 48, 12 vgl. 43, 10; zur Bedeutung des „Ich bin Er“ siehe Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern, Leipzig 1876, S. 359 ff.

Digitized by Google

der besonderen Worte verdichtet sich gleichsam zur Ur- und Grundkraft des Brahman, des Wortes schlechthin.[1]) In ihr ist alles besondere Sein, ist alles, was ein eigenes „Wesen" zu haben scheint, befaßt, ist es damit aber zugleich als Besonderes aufgehoben. Wieder greift die religiöse Spekulation, um dies Verhältnis auszusprechen, nach dem Begriff des Seins, der jetzt in den Upanishaden um seinen reinen Gehalt zu fassen, in einer Art Potenzierung und Steigerung erscheint. Wie Platon den ὄντα, der Welt der empirischen Dinge, das ὄντως ὄν, das reine Sein der Idee gegenüberstellt, so tritt in den Upanishaden dem einzelnen und besonderen Dasein das Brahman als das „Seiend-Seiende" („*satyasya satyam*") entgegen.[2]) Und mit dieser Entwicklung begegnet und durchdringt sich nun die andere, die von dem entgegengesetzten Pol ihren Ausgang nimmt; die nicht sowohl das Sein als das Ich in den Mittelpunkt der religiösen Reflexion rückt. Beide Wegrichtungen enden in dem gleichen Ziel: denn das Sein und das Ich, das Brahman und der Atman, sind nur dem Ausdruck, nicht dem Inhalt nach geschieden. Das Selbst allein ist es, das nicht altert und nicht welkt, das unveränderlich und unsterblich, das somit das wahrhaft „Absolute" ist. Aber mit diesem letzten Schritt, mit dieser Identität von Brahman und Atman, hat das religiöse Bewußtsein und die religiöse Spekulation wieder seine anfänglichen Grenzen, die Grenzen des Wortes, gesprengt. Denn das Wort der Sprache vermag diese Einheit vom „Subjekt" und „Objekt" nicht mehr zu fassen. Die Sprache tritt zwischen Subjekt und Objekt, sie bewegt sich ständig von diesem zu jenem hin, von jenem zu diesem zurück; aber eben dies bedingt, daß sie beide, wenngleich sie sie dauernd verknüpft, doch zugleich als dauernd getrennt ansehen muß. Indem die religiöse Spekulation diese Trennung aufhebt, reißt sie sich damit von der Macht des Wortes und von der Leitung der Sprache los: aber damit ist sie auch ins schlechthin Transzendente, in das, was ebenso wie dem Wort auch dem Begriff unzugänglich bleibt, gelangt. Der einzige Name, die einzige Bezeichnung, die für das All-Eine noch zurückbleibt, ist der Ausdruck der Verneinung. Das Seiende ist der Atman, der da heißt: Nein, nein; über diesem „So ist es nicht" gibt es

1) Zur Grundbedeutung des Brahman als des heiligen „Wortes", des Gebets und Zauberspruchs vgl. Oldenberg im Anzeiger für indogerm. Sprach- und Altertumskunde VIII, 40; siehe auch Oldenberg, Die Religion der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915, S. 17ff., 38ff., 46ff. Eine etwas abweichende Erklärung gibt Hopkins, der als Grundbedeutung des brahman den Begriff der „Kraft" ansieht, der sich später auf das Wort des Gebets und seine magische Wirksamkeit übertragen habe (Hopkins, Origin and evolution of religion, New Haven 1923, S. 309).

2) Belege bei Deussen, Philosophie der Upanishads, Leipzig 1899, S. 119ff.

Digitized by Google

nichts anderes, Höheres. So bestätigt auch dieser Befreiungsversuch, der das Band zwischen der Sprache und dem mythisch-religiösen Bewußtsein zerschneidet, noch einmal, wie stark und fest dieses Band ist: indem der Mythos und die Religion über die Grenzen des Sprachlichen hinausstreben, sind sie damit zugleich an die Grenze ihrer eigenen Gestaltungsmöglichkeiten gelangt.

Als Max Müller im Jahre 1878 seine Vorlesungen über „Ursprung und Entwicklung der Religion" veröffentlichte, da stützte er sich auf die ersten brieflichen Mitteilungen, die er von Codrington über das Mana der Melanesier erhalten hatte, um sie als Beleg für seine religionsphilosophische Grundthese zu brauchen — für die These, daß alle Religion sich auf die Fähigkeit des menschlichen Geistes gründe, das „Unendliche" zu erfassen. „Was ich behaupte," so sagt er, „ist, daß mit jeder endlichen Wahrnehmung eine sie begleitende Wahrnehmung oder wenn dieses Wort zu stark erscheint, ein sie begleitendes Gefühl oder Vorgefühl des Unendlichen (*a concomitant perception or a concomitant sentiment or presentiment of the infinite*) einhergehe, so daß wir mit dem ersten Akt des Tastens, Sehens oder Hörens nicht nur mit einer sichtbaren, sondern auch mit einer unsichtbaren Welt in Berührung stehen." Und in dem Mana-Wort, das er als einen „polynesischen Namen für das Unendliche" deutete, sah er nun einen der frühesten unbeholfensten Ausdrücke für das, was die Erfassung des Unendlichen auf ihren ersten Stufen gewesen sein mag.[1]) Die fortschreitende Bekanntschaft mit dem mythisch-religiösen Vorstellungskreis, dem der Begriff und Ausdruck des Mana entstammt, hat diesen Nimbus des Unendlichen und Übersinnlichen, mit dem das Wort hier umgeben erscheint, gründlich zerstört: sie hat gezeigt, wie durchaus die „Religion" des Mana nicht nur in sinnlichen Anschauungen, sondern auch in sinnlichen Trieben, in durch und durch „endlichen" praktischen Zwecken gebunden ist.[2]) In der Tat war diese Deutung Max Müllers nur möglich, weil er, wie er ausdrücklich erklärte, das „Infinite" dem „Indefiniten", das „Unendliche" dem „Unbestimmten" gleichstellte.[3]) Aber die Flüssigkeit der Mana-Vorstellung, die es bewirkt, daß sie sich für unsere Anschauung so schwer fixieren und daß sich für sie in un-

1) Siehe F. Max Müller, Lectures on the origin and growth of religion, New impr., London 1898, S. 46ff.

2) „Alle melanesische Religion", so hieß es übrigens schon in dem von Max Müller angeführten Brief Codringtons, „besteht tatsächlich darin, dieses Mana für sich zu gewinnen oder es für seinen eigenen Vorteil zu verwenden — alle Religion, d. h. soweit sie aus religiösen Gebräuchen, Gebeten und Opfern besteht."

3) „What I want to prove in this course of lectures is that indefinite and infinite are in reality two names of the same thing" (a. a. O. S. 36).

Digitized by Google

seren Sprachbegriffen so schwer ein adäquater Ausdruck finden läßt, hat mit der philosophischen und religiösen Idee des Unendlichen nichts zu tun. Wenn diese letztere über die Möglichkeit der sprachlichen Bestimmung hinaus ist, so steht jene noch vor dieser Bestimmung. Die Sprache bewegt sich in dem Mittelreich zwischen dem „Unbestimmten" und dem „Unendlichen"; sie schafft das Unbestimmte zum Bestimmten um und sie hält es im Kreise der endlichen Bestimmtheit fest. So gibt es innerhalb der mythisch-religiösen Anschauung ein „Namenloses" verschiedener Ordnung, das eine, das die untere Grenze, das andere, das die obere Grenze des sprachlichen Ausdrucks ausmacht; in diesen beiden, ihr durch ihre eigene Form vorgesteckten Grenzen aber kann sich nun die Sprache frei bewegen, kann sie den ganzen Reichtum und die ganze konkrete Fülle ihrer Gestaltungskraft erweisen.

Und auch hier läßt sich im Mythos eine Art Bewußtheit über dieses sein Grundverhältnis zur Sprache erkennen — wenngleich er seiner Eigenart gemäß diese Bewußtheit nicht in abstrakten Reflexionsbegriffen, sondern nur in Bildern zum Ausdruck bringen kann. Er wendet den ideellen Prozeß der Lichtwerdung, der sich in der Sprache vollzieht, ins Objektive — er stellt ihn als kosmogonischen Prozeß dar. „Mich dünkt", so sagt Jean Paul einmal, „der Mensch würde sich, so wie das sprachlose Tier, das in der äußeren Welt wie in einem dunkeln betäubenden Wellen-Meere schwimmt, ebenfalls in dem vollgestirnten Himmel der äußeren Anschauung dumpf verlieren, wenn er das verworrene Leuchten nicht durch Sprache in Sternbilder abteilte und sich durch diese das Ganze in Teile für das Bewußtsein auflöste." Dieses Heraustreten aus der dumpfen Fülle des Seins in eine Welt der klaren sprachlich faßbaren Gestaltung stellt der Mythos innerhalb seines Kreises und in seiner eigenen Bildersprache durch den Gegensatz von Chaos und Schöpfung dar. Denn wieder bildet hier das Wort die Vermittlung: wieder ist es die Rede, die den Übergang vom gestaltlosen Urgrund zur Form des Seins, zu seiner inneren Gliederung vollzieht. So schildert die babylonisch-assyrische Schöpfungsgeschichte das Chaos als den Zustand, in dem der Himmel droben noch „unbenannt" war und wo man auf der Erde drunten noch keinen Namen für irgendein Ding wußte. Auch in Ägypten heißt die Zeit vor der Schöpfung die Zeit, in der noch kein Gott existierte, und in der man noch keinen Namen irgendeiner Sache kannte.[1]) Aus diesem Unbestimmten löst sich eine uranfängliche Bestimmung heraus, indem der Schöpfer-

1) S. A. Moret, Le Rituel du culte divin journalier en Egypte, Paris 1902, S. 129.

Digitized by Google

gott zunächst seinen eigenen Namen ausspricht und sich vermöge der Gewalt, die diesem innewohnt, selbst ins Leben ruft. Daß dieser Gott nicht anders denn als Grund seiner selbst, als „*causa sui*" zu denken ist: das drückt sich mythisch darin aus, daß er sich kraft seines Namens hervorbringt. Vor ihm war kein anderer Gott, noch war ein anderer Gott neben ihm, „es gab für ihn keine Mutter, die ihm seinen Namen machte, noch einen Vater, der ihn aussprach, indem er sagte: ich habe ihn erzeugt".[1]) Im Totenbuch wird der Sonnengott Râ dadurch als sein eigener Schöpfer bezeichnet, daß er sich seine Namen, d. h. seine Wesenheiten und seine Kräfte, selbst gegeben hat.[2]) Und aus dieser ursprünglichen Kraft der Rede, die im Demiurgen wohnt, geht dann weiterhin alles, was Existenz, was ein bestimmtes Dasein hat, hervor: wenn er spricht, so bedeutet dieses die Geburt für die Götter und Menschen.[3]) In anderer Wendung und in einer neuen Vertiefung erscheint das gleiche Motiv im biblischen Schöpfungsbericht. Auch hier ist es das Wort Gottes, das das Licht vom Dunkel scheidet, das den Himmel wie die Erde aus sich hervorgehen läßt. Aber der Name der irdischen Geschöpfe wird ihnen nicht mehr unmittelbar vom Schöpfer selbst, sondern erst durch den Menschen zuteil. Nachdem Gott alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels geformt hat, bringt er sie zum Menschen, um zu sehen, wie er sie benennen würde; „denn wie der Mensch sie benennen würde, so sollten sie heißen" (1. Mose 2, 19). In diesem Akt der Namengebung nimmt der Mensch die Welt gleichsam physisch und geistig in Besitz — unterwirft er sie seiner Erkenntnis und seiner Herrschaft. So wird in diesem Einzelzug wieder der allgemeine Grundcharakter und die ideelle Leistung des reinen Monotheismus deutlich, die Goethe in den Worten bezeichnet, daß der Glaube an den einigen Gott immer geisterhebend wirke, indem er den Menschen auf die Einheit seines eigenen Innern zurückweise. Diese Einheit kann freilich nicht anders entdeckt werden als dadurch, daß sie kraft der Sprache und des Mythos in konkreter Bildung nach außen tritt, daß sie sich in eine Welt objektiver Gestalten umprägt, in die sie eingeht und aus der

1) So in einem Leidener Papyrus siehe A. Moret, Mystères Egyptiens. S. 120f.

2) Totenbuch (Ausg. Naville) 17, 6; vgl. Erman, Die ägyptische Religion, ²Berlin 1909, S 34.

3) Vgl. hierfür die Belege in dem Abschnitt „Le Mystère du Verbe createur" bei Moret, Mystères Egyptiens, S. 103ff.; sowie Lepsius, Älteste Texte des Totenbuches, S. 29. Wie dieser ägyptische Gedanke von der Schöpferkraft des Wortes sich mit Grundbegriffen und Grundanschauungen der griechischen Philosophie verbindet und welche Bedeutung diese Vereinigung für die Ausbildung der christlichen Logoslehre besitzt, hat Reitzenstein (Zwei Religionsgeschichtliche Fragen, Straßburg 1901, bes. S. 80ff.) dargelegt.

Digitized by Google

sie erst allmählich durch die fortschreitende Reflexion wieder zurückgewonnen wird.

6.

Die bisherigen Betrachtungen haben uns überall die enge Verflochtenheit des mythischen und des sprachlichen Denkens kennen gelehrt; sie haben gezeigt, wie der Aufbau der mythischen und der sprachlichen Welt auf weite Strecken hin von den gleichen geistigen Motiven bestimmt und durch sie beherrscht wird. Aber noch blieb bisher ein Grundmotiv außer acht, an dem sich, wie es scheint, diese Beziehung nicht nur tatsächlich aufweisen, sondern aus dem heraus sie sich auch in ihrem letzten Grund und Ursprung verstehen läßt. Daß Mythos und Sprache denselben oder analogen geistigen Gesetzen der Entwicklung unterstehen, das läßt sich zuletzt nur dann wahrhaft begreifen, wenn es gelingt, eine gemeinsame Wurzel aufzuweisen, aus der beide herauswachsen. Die Gemeinsamkeit in den Ergebnissen, in den Gestaltungen deutet auch hier auf eine letzte Gemeinsamkeit in der Funktion des Gestaltens selbst hin. Um diese Funktion als solche zu erkennen und rein für sich herauszustellen, müssen wir die Wege, die die Entwicklung des Mythos und der Sprache geht, statt nach vorwärts, nach rückwärts verfolgen — müssen wir bis zu dem Punkt zurückgehen, von dem aus die beiden divergierenden Linien ausstrahlen. Und dieser Punkt scheint in der Tat aufweisbar zu sein: denn so sehr sich die Inhalte von Mythos und Sprache unterscheiden, so ist doch in beiden ein und dieselbe Form der geistigen Auffassung wirksam. Es ist jene Form, die man kurz zusammenfassend als die Form des metaphorischen Denkens bezeichnen kann: vom Wesen und Sinn der Metapher scheinen wir daher ausgehen zu müssen, wenn wir auf der einen Seite die Einheit, auf der anderen die Differenz der mythischen und der sprachlichen Welt erfassen wollen.

Daß die Metapher es ist, die das geistige Band zwischen Sprache und Mythos knüpft, ist häufig betont worden: aber in der näheren Bestimmung dieses Prozesses selbst und der Richtung, der er folgt, weichen die Theorien weit voneinander ab. Bald wird der eigentliche Ursprung der Metapher in der Sprachbildung, bald in der mythischen Phantasie gesucht; bald ist es das Wort, das durch seinen von Anfang an metaphorischen Charakter die mythische Metapher erzeugen und ihr ständig neue Nahrung zuführen soll, bald gilt umgekehrt eben dieser metaphorische Charakter des Wortes nur als ein mittelbares Ergebnis, als ein Erbgut, das die Sprache vom Mythos empfangen hat und das sie von ihm zu Lehen trägt. Herder hat in seiner Preisschrift

Digitized by Google

über den Ursprung der Sprache diesen primär mythischen Charakter aller Wort- und Sprachbegriffe betont. „Indem die ganze Natur tönt: so ist einem sinnlichen Menschen nichts natürlicher, als daß sie lebt, sie spricht, sie handelt. Jener Wilde sahe den hohen Baum mit seinem prächtigen Gipfel und bewunderte: der Gipfel rauschte! das ist webende Gottheit! Der Wilde fällt nieder und betet an! Sehet da die Geschichte des sinnlichen Menschen, das dunkle Band, wie aus den *Verbis Nomina* werden — und den leichtesten Schritt zur Abstraktion! Bei den Wilden von Nord-Amerika z. B. ist noch Alles belebt: jede Sache hat ihren Genius, ihren Geist, und daß es bei Griechen und Morgenländern ebenso gewesen, zeugt ihr ältestes Wörterbuch und Grammatik — sie sind, wie die ganze Natur dem Erfinder war, ein Pantheon! ein Reich belebter, handelnder Wesen! ... Der brausende Sturm, und der süße Zephyr, die klare Wasserquelle und der mächtige Ozean — ihre ganze Mythologie liegt in den Fundgruben, den *Verbis* und *Nominibus* der alten Sprachen, und das älteste Wörterbuch war so ein tönendes Pantheon." [1]) Die Romantik hat diese Grundanschauung Herders weiter verfolgt: auch Schelling sieht in der Sprache eine „verblichene Mythologie", die in abstrakten und formellen Unterschieden bewahrt, was die Mythologie noch in lebendigen und konkreten Unterschieden in sich faßt.[2]) Den entgegengesetzten Weg der Erklärung schlug die „vergleichende Mythologie" ein, wie sie in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, insbesondere durch Adalbert Kuhn und Max Müller zu begründen versucht wurde. Indem man hier methodisch die Mythenvergleichung auf die Ergebnisse der Sprachvergleichung stützte, schien sich daraus auch die inhaltliche Folgerung des Primats der sprachlichen vor der mythischen Begriffsbildung zu ergeben. Die Mythologie wurde demgemäß zu einem Erzeugnis der Sprache. Die „radikale Metapher", die aller Mythenbildung zugrunde liegt, wurde als ein wesentlich sprachliches Gebilde zu deuten und in seiner Notwendigkeit zu verstehen gesucht. Die Identität oder der Gleichklang der sprachlichen Bezeichnung bahnte und wies erst der mythischen Phantasie den Weg. „Der Mensch, er mochte wollen oder nicht, war genötigt metaphorisch zu reden, nicht etwa deshalb, weil er seine poetische Phantasie nicht zügeln konnte, sondern vielmehr, weil er sie aufs äußerste anstrengen mußte, um für die immer mehr wachsenden Bedürfnisse seines Geistes den Ausdruck zu finden. Unter Metapher sollte man also nicht länger einfach nur die überlegte Tätigkeit eines Dichters, die bewußte Über-

1) Über den Ursprung der Sprache, Werke (Suphan) V, 53 f.
2) Schelling, Einl. in die Philos. der Mythologie, S.W., 2. Abt., I, 52.

Digitized by Google

tragung eines Wortes von einem Objekte auf ein anderes verstehen. Dies ist die moderne individuelle Metapher, welche von der Phantasie erzeugt wird, während die alte Metapher weit häufiger eine Sache der Notwendigkeit und in den meisten Fällen weniger die Übertragung eines Wortes von einem Begriff auf einen anderen als die Schöpfung oder nähere Bestimmung eines neuen Begriffes mittels eines alten Namens war." Was wir gemeinhin Mythologie nennen, ist somit nur ein kleiner Rest einer allgemeinen Entwicklungsstufe unseres Denkens, ein schwaches Fortleben dessen, was einst ein vollständiges Reich des Gedankens und der Sprache bildete. „Man wird niemals ein Verständnis für Mythologie gewinnen, ehe man nicht gelernt hat, daß das, was wir Anthropomorphismus, Personifikation oder Beseelung nennen, eigentlich für das Wachstum unserer Sprache und Vernunft durchaus notwendig war. Es war völlig unmöglich, die äußere Welt zu erfassen und festzuhalten, zu erkennen und zu verstehen, zu begreifen und zu benennen, ohne diese fundamentale Metapher, diese Universalmythologie, dieses Blasen unseres eigenen Geistes in das Chaos der Objekte und das Wiedererschaffen nach unserem Bilde. Der Beginn dieser zweiten Schöpfung des Geistes war das Wort, und wir können in Wahrheit hinzufügen, daß alles durch dieses Wort gemacht, d. h. benannt und erkannt wurde und daß ohne dasselbe nichts gemacht wurde, von dem was gemacht ist." [1])

Ehe man versucht, in diesem Widerstreit der Theorien, in diesem Rangstreit um den zeitlichen und geistigen Vorrang der Sprache vor der Mythologie oder des Mythos vor der Sprache Stellung zu nehmen, gilt es vor allem, den Grundbegriff der Metapher selbst schärfer zu bestimmen und zu umgrenzen. Man kann diesen Begriff in dem Sinne fassen, daß unter ihn nichts anderes fällt als der bewußte Ersatz der Bezeichnung für einen Vorstellungsinhalt durch den Namen eines anderen Inhaltes, der dem ersten in irgendeinem Zuge ähnlich ist oder doch irgendwelche mittelbaren „Analogien" zu ihm darbietet. In diesem Falle handelt es sich in der Metapher um eine echte „Übertragung": die beiden Inhalte, zwischen denen sie hin- und hergeht, stehen als für sich bestimmte und selbständige Bedeutungen fest und zwischen ihnen, als festem Ausgangs- und Endpunkt, als einem gegebenen *terminus a quo* und *terminus ad quem* findet nun die Vorstellungsbewegung statt, die dazu führt, vom einen zum anderen überzuleiten und den einen, dem Ausdruck nach, durch den anderen zu ersetzen. Versucht man, in

1) Max Müller, Das Denken im Lichte der Sprache, deutsche Ausg. Lpz. 1888, S. 304f., vgl. bes. S. 443ff. S. auch Max Müllers Lectures on the science of language, Bd. II, 8. Vorles. 7. édit. London 1873, S. 368ff. (vgl. auch oben S. 3 ff.).

Digitized by Google

die Enstehungsursachen dieses Vorstellungs- oder Ausdrucksersatzes einzudringen und den außerordentlich reichen und mannigfaltigen Gebrauch zu erklären, den namentlich primitive Denk- und Sprachformen von dieser Art der Metapher, von der absichtlichen Gleichsetzung zweier an sich als verschieden aufgefaßter und als verschieden gewußter Inhalte, machen, so wird man auch hierbei auf eine Grundschicht des mythischen Denkens und Fühlens zurückgeführt. Werner hat es in seiner entwicklungs-psychologischen Studie über die Ursprünge der Metapher höchst wahrscheinlich gemacht, daß in dieser Art der Metapher, in der Umschreibung eines Ausdrucks durch einen anderen, ganz bestimmte, aus der magischen Weltansicht entspringende Motive, insbesondere ganz bestimmte Arten des Namen- und Sprachtabu, eine entscheidende Rolle spielen.[1]) Aber dieser Gebrauch der Metapher setzt offenbar voraus, daß sowohl der Sinngehalt der einzelnen Gebilde wie die sprachlichen Korrelate dieses Sinngehaltes bereits als feste Größen gegeben sind: erst nachdem die Elemente als solche sprachlich bestimmt und fixiert sind, können sie miteinander vertauscht werden. Von dieser Umstellung und Vertauschung, die mit dem Wortschatz der Sprache schon als einem fertigen Material schaltet, ist diejenige wahrhaft „radikale" Metapher zu unterscheiden, die eine Bedingung der Sprachbildung sowie eine Bedingung der mythischen Begriffsbildung selbst ist. In der Tat erfordert schon die primitivste sprachliche Äußerung die Umsetzung eines bestimmten Anschauungs- oder Gefühlsgehaltes in den Laut, also in ein diesem Inhalt selbst fremdes, ja disparates Medium: wie auch die einfachste mythische Gestalt erst kraft einer Umformung entsteht, durch die ein bestimmter Eindruck der Sphäre des Gewöhnlichen, des Alltäglichen und Profanen enthoben und in den Kreis des „Heiligen", des mythisch-religiös „Bedeutsamen" gerückt wird. Hier findet nicht nur eine Übertragung, sondern eine echte μετάβαcιc εἰc ἄλλο γένοc statt; ja es wird hierbei nicht nur in eine andere, bereits bestehende Gattung übergegangen, sondern die Gattung, in die der Übergang erfolgt, wird selbst erst erschaffen. Stellt man sich aber nunmehr die Frage, welche von diesen beiden Formen der Metapher die andere hervorruft, ob also der letzte Grund des metaphorischen Ausdrucks der Sprache in der mythischen Geisteshaltung liege, oder ob umgekehrt diese Geisteshaltung sich erst auf Grund der Sprache ausbilden und entwickeln könne, so zeigen die vorhergehenden Betrachtungen, daß diese Frage im Grunde gegenstandslos ist. Denn hier kann es sich ersichtlich um keine empirische

1) Heinz Werner, Die Ursprünge der Metapher, Lpz. 1919, bes. Kap. 3, S. 74 ff.

Digitized by Google

Feststellung eines zeitlichen „Früher" oder „Später" mehr, sondern nur noch um das ideelle Verhältnis handeln, in der die Sprachform zur mythischen Form steht: um die Art, wie die eine in die andere eingreift und sie in ihrem Gehalt bedingt. Diese Bedingtheit aber kann selbst wiederum nur als eine durchaus wechselseitige gefaßt werden. Sprache und Mythos stehen ursprünglich in einer unlöslichen Korrelation, aus der sie sich erst allmählich als selbständige Glieder herauslösen. Sie sind verschiedene Sprossen ein und desselben Triebes der symbolischen Formung, die aus demselben Grundakt der geistigen Bearbeitung, der Konzentration und Steigerung der einfachen Sinnesanschauung hervorgehen. Im Laut der Sprache wie in den primären mythischen Gestaltungen findet der gleiche innere Prozeß seinen Abschluß: beide sind die Lösung einer inneren Spannung, die Darstellung seelischer Regungen und Erregungen in bestimmten objektiven Bildungen und Gebilden. „Nicht durch einen Willkürakt", so betont Usener, „stellt sich die Benennung eines Dinges fest. Man bildet nicht einen beliebigen Lautkomplex, um ihn als Zeichen eines bestimmten Dings wie eine Münze einzuführen. Die geistige Erregung, welche ein in der Außenwelt entgegentretendes Wesen hervorruft, ist gleichzeitig der Anstoß und das Mittel des Benennens. Sinnliche Eindrücke sind es, welche das Ich durch den Zusammenstoß mit einem Nicht-Ich erhält, und diejenigen derselben, welche die lebhaftesten sind, drängen von selbst zur lautlichen Explikation: sie sind die Grundlagen der einzelnen Benennungen, welche das sprechende Volk versucht" (S. 3). Und diese Genesis der Benennungen entspricht, wie wir gesehen, Zug für Zug der Genesis der „Augenblicksgötter". So wird auch der Sinn der sprachlichen und der mythischen „Metapher" sich erst enthüllen und die geistige Kraft, die in beiden liegt, sich erst ganz verstehen lassen, wenn man auf diesen gemeinsamen Ursprung zurückgeht; wenn man ihn in jener eigentümlichen Zusammenfassung, in jener „Intensivierung" der Sinnesanschauung sucht, die sowohl aller sprachlichen wie aller mythisch-religiösen Formung zugrunde liegt.

Gehen wir hier wieder von dem Gegensatz aus, den die theoretische, den die „diskursive" Begriffsbildung uns darbietet, so zeigt sich in der Tat, daß die verschiedene Richtung, in der die Bildung der logisch-diskursiven und die Bildung der sprachlich-mythischen Begriffe sich bewegt, auch in dem Ergebnis beider zum deutlichen Ausdruck kommt. Dort beginnen wir mit einer einzelnen besonderen Anschauung, um sie ständig zu erweitern, um sie durch immer neue Beziehungen, die wir an ihr entdecken, über ihre anfänglichen Grenzen hinauszuführen. Der intellektuelle Prozeß, der sich hierin abspielt, ist ein Pro-

Digitized by Google

zeß der synthetischen Ergänzung, der Vereinigung des Einzelnen mit dem Ganzen und seiner Vollendung zum Ganzen. Aber in dieser Beziehung auf das Ganze gibt das Einzelne seine konkrete Bestimmtheit und seine Begrenzung nicht auf. Es fügt sich der Gesamtheit, der Totalität der Erscheinungen ein, aber es steht zugleich dieser Totalität als ein Selbständiges und Eigenes gegenüber. Die immer engere Verknüpfung, die die einzelne Anschauung mit anderen gewinnt, bedeutet nicht, daß sie in diesen anderen verschwindet. Das einzelne „Exemplar" einer Art ist in dieser „enthalten"; die Art selbst wird von der nächsthöheren Gattung „umfaßt": aber dies besagt zugleich, daß beides voneinander getrennt bleibt, daß es nicht koinzidiert. Am einfachsten und prägnantesten drückt sich dies Grundverhältnis in dem bekannten Schema aus, das die Logik für die Darstellung dieser Hierarchie der Begriffe, dieser Über- und Unterordnung der Arten und Gattungen zu brauchen pflegt. Die logische Bestimmung wird hier in der Form einer geometrischen Bestimmung dargestellt: jeder Begriff hat eine bestimmte „Sphäre", die ihm zugehört und durch die er sich gegen andere Begriffskreise abschließt. Mögen diese Sphären noch so vielfältig ineinandergreifen, sich gegenseitig überdecken und sich schneiden — so gehört doch einer jeden eine fest begrenzte Stelle im Begriffsraum an. In ihr erhält sich der Begriff auch in seiner synthetischen Erweiterung und Weiterführung: die neuen Beziehungen, in die er eintritt, führen nicht dazu, daß sich seine Grenzen verwischen, sondern daß sie nur um so schärfer erfaßt und als solche erkannt werden.

Stellen wir dieser Form der logischen Art- und Gattungsbegriffe die Urform der sprachlichen und die der mythischen Begriffe gegenüber, so zeigt sich alsbald, daß beide ganz verschiedenen Tendenzen des Denkens angehören. Wenn in dem einen Falle eine konzentrische Ausdehnung über immer weitere Anschauungs- und Begriffskreise stattfindet, so entstehen die Sprachbegriffe und die mythischen Begriffe ursprünglich in der entgegengesetzten Bewegung des Geistes. Die Anschauung wird nicht erweitert, sondern sie wird zusammengedrängt; sie wird gewissermaßen auf einen einzigen Punkt zusammengezogen. In dieser Zusammendrängung wird erst dasjenige Moment gefunden und herausgehoben, auf das der Accent der „Bedeutung" gelegt wird. Alles Licht ist daher hier wie in einem Punkt, dem Brennpunkt der „Bedeutung" versammelt, während all dasjenige, was außerhalb dieser Brennpunkte der sprachlichen und mythischen Auffassung liegt, so gut wie unsichtbar bleibt. Es bleibt „unbemerkt", weil und sofern es mit keinem sprachlichen oder mythischen „Merkzeichen" versehen ist. Im Begriffsraum der Logik herrscht ein gleichmäßiges, gewissermaßen

Digitized by Google

diffuses Licht — und je weiter die logische Analyse fortschreitet, um so weiter breitet sich diese gleichmäßige Klarheit und Helle aus. Im Anschauungsraum des Mythos und der Sprache aber finden sich immer neben Stellen, von denen die intensivste Leuchtkraft ausgeht, andere, die wie in Dunkel gehüllt erscheinen. Während einzelne Anschauungsinhalte zu sprachlich-mythischen Kraftzentren, zu Mittelpunkten der „Bedeutsamkeit" werden, gibt es andere, die sozusagen unter der Bedeutungsschwelle liegen bleiben. Und daraus, daß die primären mythischen Begriffe und die primären Sprachbegriffe derartige punktuelle Einheiten bilden, erklärt sich nun auch, daß sie für weitere quantitative Unterscheidungen keinen Raum lassen. Die logische Betrachtung muß bei jeder Beziehung von Begriffen sorgfältig auf die Umfangsverhältnisse der Begriffe achten: und die klassische „Syllogistik" ist zuletzt nichts anderes als eine systematische Anweisung darüber, wie Begriffe verschiedenen Umfangs miteinander verknüpft und einander übergeordnet oder untergeordnet werden können. Für den mythischen und sprachlichen Begriff aber kommt es nicht sowohl auf die Extension als vielmehr auf die Intension, kommt es somit nicht auf die Quantität, sondern auf die Qualität an. Die Quantität wird zu einem bloß zufälligen Moment, zu einem relativ gleichgültigen und bedeutungslosen Unterschied herabgesetzt. Wenn zwei logische Begriffe unter eine nächsthöhere Gattung als ihr „*genus proximum*" befaßt werden, so bleibt in dieser Verbindung, die sie miteinander eingehen, doch ihre spezifische Differenz sorgsam gewahrt. Im sprachlichen und vor allem im mythischen Denken herrscht dagegen durchweg die entgegengesetzte Tendenz. Hier waltet ein Gesetz, das man geradezu das Gesetz der Nivellierung und Auslöschung der spezifischen Differenzen nennen könnte. Jeder Teil eines Ganzen erscheint dem Ganzen selbst, jedes Exemplar einer Art oder Gattung erscheint der Gattung als solcher äquivalent. Der Teil repräsentiert nicht etwa nur das Ganze, das Individuum oder die Art vertritt nicht nur die Gattung, sondern sie sind beides; sie stellen beides nicht nur für die mittelbare Reflexion dar, sondern sie fassen unmittelbar die Kraft des Ganzen, seine Bedeutung und Wirksamkeit in sich. Hier läßt sich vor allem an jenes Prinzip erinnern, das man als das eigentliche Grundprinzip der sprachlichen sowohl wie der mythischen „Metapher" bezeichnen kann: an das Prinzip, das man gewöhnlich als den Grundsatz des „*pars pro toto*" ausspricht. Das gesamte magische Denken ist, wie bekannt, von diesem Grundsatz beherrscht und durchdrungen. Wer sich irgendeines Teiles des Ganzen bemächtigt hat, der hat damit, im magischen Sinne, die Gewalt über das Ganze erlangt. Welcher Bedeutung dieser Teil für

Digitized by Google

den Aufbau und den Zusammenhang des Ganzen besitzt, welche Funktion er innerhalb desselben erfüllt, ist hierbei relativ gleichgültig — es genügt, daß er ihm überhaupt angehört oder angehört hat, daß er in einer noch so lockeren Verbindung mit ihm gestanden hat, um ihm die volle magische Kraft und Bedeutsamkeit zu sichern. Um sich die magische Herrschaft über den Leib eines Menschen zu verschaffen, ist es z. B. genug, wenn man seine abgeschnittenen Nägel oder Haare, seinen Speichel oder seine Exkremente in seinen Besitz bringt; ja auch der Schatten, das Spiegelbild oder die Spur des Menschen leistet den gleichen Dienst. Noch bei den Pythagoreern bestand die Vorschrift, früh nach dem Aufstehen das Bettzeug sorgfältig zu glätten, damit der Abdruck des Körpers, wenn er in ihm zurückbleibe, nicht zum Schaden des Menschen gebraucht werden könne.[1]) Auch die meisten Formen des sogenannten „Analogiezaubers" entspringen aus dieser Grundanschauung: aber sie zeigen eben damit, daß es sich in ihnen um mehr als bloße Analogie, daß es sich um reale Identität handelt. Wenn etwa in einem Regenzauber der Regen durch Aussprengen von Wasser herbeigelockt werden oder wenn er dadurch vertrieben werden soll, daß man Wasser auf einen Haufen glühender Steine ausgießt, so daß es unter Zischen aufgesaugt wird[2]), so erhalten beide Zeremonien ihren eigentlichen magischen „Sinn" erst dadurch, daß hier der Regen nicht nur bildlich dargestellt, sondern daß er in jedem Wassertropfen als real gegenwärtig empfunden wird. Der Regen als mythische Kraft, der „Dämon" des Regens ist ganz und ungeteilt in dem ausgegossenen oder in dem verdampfenden Wasser vorhanden und in ihm der magischen Einwirkung unmittelbar zugänglich. Und die gleiche Beziehung wie zwischen dem Ganzen und seinen Teilen besteht zwischen der Gattung und ihren Arten, zwischen der Art und jedem ihrer Exemplare. Auch hier fließen die Grenzen völlig ineinander: die Art oder Gattung wird durch das Individuum nicht nur repräsentiert, sondern sie ist und lebt in ihm. Wenn z. B. im totemistischen Weltbild eine Gruppe oder ein Clan sich totemistisch gliedert und wenn die einzelnen Individuen sich nach ihrem Totemtieren oder Totempflanzen benennen, so handelt es sich hierbei stets nicht nur um eine willkürliche Abgrenzung durch konventionelle sprachliche oder mythische „Zeichen", sondern um eine reale Wesensgemeinschaft.[3]) Auch sonst

1) Jamblich, Protrept., p. 108, 3, zit. nach Deubner, Magie und Religion, Freiburg 1922, S. 8.

2) S. Parkinson, Dreißig Jahre in der Südsee, S. 7; zit. nach Werner, Ursprünge der Metapher, S. 56.

3) Vgl. hierzu meine Studie über „die Begriffsform im mythischen Denken", Lpz. 1922, S. 16ff.

Digitized by Google

ist die Gattung, wo immer sie überhaupt erscheint und sich offenbart, stets als Ganzes präsent und als Ganzes wirkungskräftig. In jeder einzelnen Garbe des Feldes wirkt und lebt der Gott oder Dämon des Pflanzenwuchses. Ein uralter, noch heute allgemeiner Volksbrauch befiehlt daher, beim Einsammeln der Ernte die letzte Garbe stehen zu lassen: in ihr konzentriert sich die Kraft des Fruchtbarkeitsgottes, aus der die Ernte des folgenden Jahres erwachsen soll.[1]) In Mexiko und bei den Cora ist in jeder Maisstaude, ja in jedem Maiskorn die Gottheit des Maises ganz und uneingeschränkt enthalten. Die mexikanische Maisgöttin *Chicome coatl* ist als junges Mädchen die Maisstaude, als alte Frau die Maisernte; sie ist aber auch jedes einzelne Maiskorn und jedes besondere Gericht. Ebenso gibt es verschiedene Götter der Cora, die bestimmte Blumengattungen vorstellen, aber als einzelne Blume angerufen werden; wie bei ihnen auch alle vorkommenden dämonischen Tiere: die Zikade, die Grille, die Heuschrecke, das Gürteltier schlechthin als Einheit behandelt werden.[2]) Wenn daher schon die alte Rhetorik als eine Hauptart der Metapher, die Ersetzung der Gattung durch die Art, des Ganzen durch den Teil oder umgekehrt anführt — so ist nunmehr ersichtlich, inwiefern diese Form der Metapher aus der geistigen Wesensart des Mythos unmittelbar folgt. Aber es ergibt sich zugleich, daß es sich für den Mythos selbst hierbei um etwas ganz anderes und um weit mehr als um eine bloße „Ersetzung", um eine sprachlich-rhetorische Figur handelt; daß dasjenige, was unserer nachträglichen Reflexion als bloße Übertragung erscheint, für ihn vielmehr echte und unmittelbare Identität ist.[3]) Und von diesem Grundzug der

1) S. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 2. Aufl. Berl. 1904/05, I 212ff. u. ö.

2) S. Preuß im Globus, Bd. 87, S. 381; vgl. bes. die Nayarit-Expedition, I, S. XLVII ff.

3) Dies gilt um so mehr, als es für das mythisch-magische Denken ein Bild als bloßes Bild ja überhaupt nicht gibt, sondern vielmehr jedes Bild das „Wesen" der Sache d. h. ihren Dämon und ihre „Seele" in sich faßt. Vgl. z. B. Budge, Egyptian Magic, S. 65: „It has been said above that the name or the emblem or the picture of a god or a demon could become an amulet with power to protect him that wore it and that such power lasted as long as the substance of which it was made lasted, if the name, or emblem, or picture was not erased from it. But the Egyptians went a step further than this and they believed that it was possible to transmit to the *figure* of any man, or woman, or animal, or living creature the soul of the beeing which it represented, and its qualities and attributes. The statue of a god in a temple contained the spirit of the god which it reprensented, and from time immemorial the people of Egypt believed that every statue and figure possessed an indwelling spirit." Der gleiche Glaube ist noch heute allenthalben unter den „Primitiven" lebendig. Vgl. z. B. Hetherwick, Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa [oben S. 57]: „The photographic camera was at first an object of dread, and when it was turned upon a group of natives they scattered in all directions with shricks of terror... In their mind the *lisoka* (Seele) was allied to the *chiwilili* or picture and

Digitized by Google

mythischen Metapher her läßt sich nunmehr auch der Sinn und die Wirksamkeit dessen, was man die metaphorische Funktion der Sprache zu nennen pflegt, genauer bestimmen und verstehen. Schon Quintilian deutet darauf hin, daß diese Funktion keinen Teil der Sprache ausmacht, sondern daß sie sich über das Ganze des Sprechens erstreckt und dieses Ganze kennzeichnet: *paene quidquid loquimur figura est.* Gilt dies aber: können wir die Metapher, im allgemeinen Sinne verstanden, nicht als eine bestimmte Richtung in der Sprache, sondern müssen wir sie als eine ihrer konstitutiven Bedingungen ansehen: so werden wir zu ihrem Verständnis wiederum auf die Grundform der sprachlichen Begriffsbildung zurückgewiesen. Sie entstammt zuletzt jenem Akt der Konzentration, der Verengung des anschaulich-Gegebenen, der schon für die Bildung jedes einzelnen Sprachbegriffes die unerläßliche Voraussetzung bildet. Nehmen wir an, daß diese Konzentration sich von verschiedenen Inhalten aus und in verschiedenen Richtungen vollzieht, daß also an zwei komplexen Anschauungen das gleiche Moment als das „wesentliche" und bedeutsame, als das bedeutunggebende erfaßt wird, so wird hierdurch zwischen beiden der nächste Zusammenhang und Zusammenhalt geschaffen, den die Sprache überhaupt zu geben vermag. Denn wie das Unbezeichnete für die Sprache überhaupt nicht „ist", wie es die Tendenz hat, sich völlig zu verdunkeln, so muß ihr auch alles Gleich-Bezeichnete als schlechthin gleichartig erscheinen. Die Gleichheit des im Wort festgehaltenen Moments läßt alle sonstige Heterogeneität der Anschauungsinhalte mehr und mehr zurücktreten und bringt sie zuletzt ganz zum Verschwinden. Auch hier setzt sich somit der Teil an die Stelle des Ganzen, ja er wird und ist das Ganze. Kraft des Prinzips der „Äquivalenz" können Inhalte, die vom Standpunkt unserer unmittelbaren sinnlichen Anschauung oder vom Standpunkt unserer logischen Klassenbildung höchst verschieden erscheinen, in der Sprache gleich behandelt werden, so daß jede Aussage, die von dem einen gilt, sich auf den anderen ausdehnen und übertragen läßt. „Wenn der Cora", so bemerkt Preuß in einer Charakteristik des komplexen-magischen Denkens, „die Schmetterlinge ganz widersinnig zu den Vögeln rechnet, so muß in seinen Augen alles, was er an einzelnen Merkmalen des Objektes unterscheidet, ganz anders zusammengehören, als wir es auf Grund unserer analytisch-wissenschaftlichen Betrachtung annehmen."[1]) Aber der scheinbare Widersinn dieser und anderer Zuordnungen schwindet sofort, wenn

the removal of it to the photographic plate would mean to disease or death of the shadeless body" (S. 89f.).

1) Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker, Lpz. 1914, S. 10.

Digitized by Google

man erwägt, daß alle derartigen primären Begriffsbildungen nicht anders als am Leitfaden der Sprache erfolgen können. Nehmen wir an, daß etwa in der Bezeichnung und somit im sprachlichen Begriff des Vogels das Moment des „Flugs" als das entscheidende und wesentliche herausgehoben ist, so gehört kraft dieses Moments und durch seine Vermittlung in der Tat der Schmetterling den Vögeln zu. Auch unsere Sprachen können ja noch fort und fort derartige Zuordnungen schaffen, die unseren empirisch-wissenschaftlichen Klassen- und Artbegriffen widerstreiten, wie denn z. B. in den germanischen Sprachen die Bezeichnung des Schmetterlings als „Buttervogel" oder „Butterfliege" (niederl. *botervlieg*, engl. *butterfly*) gebräuchlich ist. Und man begreift zugleich, wie solche sprachlichen „Metaphern" wieder auf die Bildung der mythischen Metaphern zurückwirken und sich für sie immer von neuem fruchtbar erweisen müssen. Jedes charakteristische Merkmal, das einen Ansatz für die qualifizierende Begriffsbildung und für die qualifizierende Bezeichnung abgab, kann jetzt dazu dienen, die Gegenstände, die durch diese Bezeichnung ausgedrückt wurden, unmittelbar in eins zu setzen. Wenn das anschauliche Bild des Blitzes in der Bearbeitung, die es durch die Sprache erfährt, in den Eindruck der „Schlangenform" zusammengedrängt wird, so ist damit der Blitz zur Schlange geworden; wenn die Sonne die am Himmel Daherfliegende genannt wird, so erscheint sie damit als Pfeil oder Vogel, wie z. B. im ägyptischen Pantheon der Sonnengott mit dem Kopf des Falken gebildet wird. Denn hier gibt es keine bloß „abstrakten" Bezeichnungen, sondern jedes Wort wandelt sich sogleich zur konkreten mythischen Gestalt, zum Gott oder Dämon. Jeder noch so unbestimmte Sinneneindruck kann auf diesem Wege, sofern er sprachlich fixiert wird, zum Ausgangspunkt für die Bildung und Benennung eines Gottes werden. In dem Verzeichnis der littauischen Götternamen, das Usener gegeben hat, findet sich neben dem Schneegott, dem „Flimmerer" *Blizgulis*, der Gott des Rindviehs, der „Brüller" *Baubis*, aber auch der Bienengott *Birbullis*, der „Summer", und der Gott des Erdbebens, der „Drescher" *Drebkulys* ist hier vertreten.[1]) Und war einmal ein „Gott Brüller" in diesem Sinne konzipiert, so mußte er als ein und dasselbe Wesen in den verschiedenartigsten Erscheinungen wiedererkannt, so mußte er, wie in der Stimme des Löwen, so auch im Rauschen des Sturmes oder im Tosen des Meeres unmittelbar gehört werden. Immer wieder erfährt in diesem Sinne der Mythos von der Sprache her, die Sprache vom Mythos her eine innere Belebung und Bereicherung. Und

1) S. Usener, Götternamen, S. 85ff., 114.

Digitized by Google

in diesem ständigen Zusammen- und Ineinanderwirken beweist sich zugleich die Einheit des geistigen Prinzips, dem beide entstammen und von dem sie nur verschiedene Äußerungen, verschiedene Manifestationen und Stufen sind.

Und doch beginnt im Fortgang des Geistes auch diese so enge und scheinbar so notwendige Verknüpfung sich zu lockern und zu lösen. Denn die Sprache gehört nicht ausschließlich dem Reich des Mythos an; sondern in ihr ist von ihren Anfängen an eine andere Kraft, die Kraft des Logos, wirksam. Wie diese Kraft allmählich erstarkt, wie sie sich in der Sprache und vermittels der Sprache Bahn bricht: das kann hier nicht weiter verfolgt werden. Mehr und mehr wird in dieser Entwicklung das Wort der Sprache zum bloßen Begriffszeichen. Und mit diesem Prozeß der Trennung und Befreiung geht ein anderer parallel. Wie die Sprache, so zeigt sich auch die Kunst in ihren Anfängen aufs engste mit dem Mythos verflochten. Mythos, Sprache und Kunst bilden zunächst eine konkrete noch ungeschiedene Einheit, die sich erst allmählich in eine Trias selbständiger geistiger Gestaltungsweisen auseinanderlegt. Dieselbe mythische Beseelung und die gleiche mythische Hypostase, die das Wort erfährt, wird daher auch dem Bilde und jeder Form künstlerischer Darstellung zuteil. Insbesondere in der magischen Weltansicht steht überall dem Wortzauber der Bildzauber zur Seite.[1]) Auch das Bild gelangt zu seiner rein-darstellenden, seiner spezifisch-„ästhetischen" Funktion erst dadurch, daß der magische Kreis, in welchen es im mythischen Bewußtsein gebannt bleibt, durchbrochen wird, daß in ihm statt einer mythisch-magischen Gestalt eine eigentümliche Form der Gestaltung erkannt wird. Aber wenn in dieser Weise die Sprache wie die Kunst sich von dem gemeinsamen Mutterboden des Mythos loslösen, so stellt sich doch die ideelle, die geistige Einheit beider auf einer neuen Stufe wieder her. Soll die Sprache sich zum Vehikel des Denkens ausbilden, soll sie sich zum Ausdruck des Begriffs und des Urteils formen, so kann diese Formung sich nur dadurch vollziehen, daß sie auf die Fülle der unmittelbaren Anschauung mehr und mehr Verzicht leistet. Von dem konkreten Anschauungs- und Gefühlsgehalt, der ihr ursprünglich eignete, von ihrem lebendigen Körper scheint zuletzt nichts anderes als das bloße Gerippe übrig zu bleiben. Aber es gibt ein Gebiet des Geistes, in dem das Wort nicht nur seine ursprüngliche Bildkraft bewahrt, sondern innerhalb dessen es sie ständig erneuert; in dem es gewissermaßen seine stete Palingenesie, seine zugleich sinnliche und geistige Wiedergeburt erfährt. Diese Regenera-

1) Näheres in dem demnächst erscheinenden zweiten Band meiner „Philosophie der symbolischen Formen" bes. S. 54 ff.

Digitized by Google

tion vollzieht sich, indem es sich zum künstlerischen Ausdruck formt. Hier wird ihm wieder die Fülle des Lebens zuteil: aber dieses Leben ist nicht mehr das mythisch-gebundene, sondern das ästhetisch-befreite Leben. Von allen Dichtungsarten und Dichtungsformen ist es die Lyrik, die diese ideelle Entwicklung am deutlichsten widerspiegelt. Denn die Lyrik wurzelt nicht nur in ihren Anfängen in bestimmten magisch-mythischen Motiven, sondern sie hält den Zusammenhang mit dem Mythos noch in ihren höchsten und reinsten Erzeugnissen aufrecht. Die wahrhaft großen Lyriker, wie z. B. Hölderlin, sind es, in denen das mythische Schauen sich noch einmal in voller Intensität und in voller gegenständlicher Kraft entfaltet. Aber diese Gegenständlichkeit hat jetzt allen dinghaften Zwang von sich abgestreift. Der Geist lebt und waltet im Wort der Sprache wie im mythischen Bilde, ohne von beiden beherrscht zu werden. Was in der Dichtung zum Ausdruck gelangt, das ist nicht mehr die mythische Welt der Dämonen und Götter, noch ist es die logische Wahrheit abstrakter Bestimmungen und Beziehungen. Von beiden trennt sich die Welt der Poesie als eine Welt des Scheines und des Spiels ab — aber in diesem Schein gelangt erst die Welt des reinen Gefühls zur Aussprache und damit zur vollen und konkreten Aktualität. Das Wort und das mythische Bild, die anfangs dem Geiste als harte reale Mächte gegenübertraten, haben jetzt alle Wirklichkeit und Wirksamkeit von sich geworfen: sie sind nur noch ein leichter Äther, in dem sich der Geist frei und ohne Widerstand bewegt. Diese Befreiung vollzieht sich nicht dadurch, daß der Geist die sinnliche Hülle des Wortes und des Bildes wegwirft, sondern dadurch, daß er beide als Organe gebraucht und daß er sie damit als das, was sie ihrem tiefsten Grunde nach sind, als seine eigenen Selbstoffenbarungen verstehen lernt.

Digitized by Google

PERSONEN- UND SACHVERZEICHNIS

VON GERTRUD BING

Um die Verständlichkeit des Registers durch Umstellung innerhalb der Zeilen nicht zu erschweren, sind die einzelnen Artikel in sich nicht alphabetisch nach Schlagworten, sondern arithmetisch nach Seitenzahlen angeordnet.

Aegypten:
magischer Gebrauch des Namens 41 f.
Zaubergebete 60*
der unbekannte Gott 62
Ich-Prädikation in d. relig. Rede 63
Schöpfung und Chaos 66
Bilderkult 76*
Aischylos, „Sieben gegen Theben" 49
Algonkin:
Name u. Person 43
Mana-Vorstellung 53. 55
Übersetzungen von „Manitu" 54
Manitu als Interjektion 58. 58*
Allegorese:
im Phaidros 1
bei Sophisten und Rhetoren 2
bei Stoikern u. Neuplatonikern 2
Etymologie als Mittel 2
Allegorie im Gegensatz zum Symbol 6
Analogiezauber auf Identität der Teile beruhend 75
Apollo:
Sage von Daphne und ... als Beispiel sprachl. Mythendeutung 3
Vielnamigkeit 60*
Arvalbrüder, römische, Kult 35 f.
Astralmythologie als Erklärungsversuch 9
Atman, Identität mit dem Brahman 64
Augenblicksgötter:
als erste Stufe im mythischen Denken 14. 51
bei den Griechen 15
bei den Eweern 18. 36
Entstehung im Bewußtsein 29
Entstehung analog der Entstehung der primären Sprachlaute 31. 48. 72
Gegensatz zur Mana-Vorstellung 58
Australier:
Spracheigentümlichkeit 35
Bedeutung des Namens 43
„Mana" 52
Autonomie des Geistes 6 f.
Awesta, Auffassung des Mithra 11
Babylon:
Ich-Prädikation in der relig. Rede 63
Schöpfung und Chaos 66
Bantuneger:
Sprache 34
Namenverbot 44*
Mulungu als Interjektion 58
Gottesvorstellung 56 ff.
Bedeutungswandel, Erklärung durch d. teleolog. Charakter der Sprachbegriffe 33 f.
Begriffe:
idealistische Erklärung 6
als sprachliche Schöpfungen 13. 21
Götterbegriffe u. Götternamen b. Usener 14
in der traditionellen Logik 20 f.
sprachliche und logische 21. 25
als Vorstufe des Urteils 22
physikalische 22
geschichtliche 25
sprachliche u. mythische 28 ff. 36. 74
Bildung bestimmt durch menschl. Tätigkeiten 32
teleologischer Charakter d. Sprachbegriffe 33
mythische Grundlage der Abstrakta 36 f.
im diskursiven u. im mythischen Denken 74
Begriffsbildung:
mythisch-religiöse vor d. logischen 13
methodische Behandlung der mythisch-religiösen 20
Problem 21
Verschiedenheit 21
Totalität als Ziel der diskursiven 22
naturwissenschaftliche 22
historische 24
vor der Sonderung von Sprache und Mythos 58. 71

Digitized by Google

sprachliche vor der mythischen 69
diskursive, ein Prozeß d. Ergänzung 72f.
Form in Sprache u. Mythos 76f
Eigenart der sprachlichen 77
Bibel:
Johannes-Evangelium 38
Name Gottes 45. 63
Ich-Prädikation 63
Schöpfungsbericht 67
Bild:
Verhältnis zur Wirklichkeit 5
als Gegensatz zum Symbol 6. 48
Wegfall in der Mystik 60
im mythischen Denken gleich Wesen 76[8]
Zauber 76[3]. 79
Selbständigwerden in d. Kunst 79
Biologie, „Natur" in der 23
brahman:
heiliges Wort bei den Indern 63f.
als Sein an sich 64. 64[1]
Bundehesh, Kampf zw. Gut und Böse 40
China, Spracheigentümlichkeit 42
Christentum, Bedeutung des Namens 45
Copula, ursprüngliche Bedeutung im Satze 61
Cora-Indianer:
Mythologie 10. 50. 76
Sprache 77
Dämonen:
im Platonischen Phaidros 1
als griechische Augenblicksgötter 15
Entstehung im Bewußtsein 29. 58
Vergleich mit dem Wort 31. 78
bestimmt durch menschl. Tätigkeiten 35
im Werkzeug 49
bei den Bantunegern 59[2]
Denken, diskursives:
Eigenart der Verknüpfung 22. 28. 46. 72f.
bei Goethe 24
die Wirklichkeit 47
das Wort 47
Verwandlung aller Rezeptivität in Spontaneität 50
Seinsbegriff 61
Quantität u. Qualität 74
Denken, komplexes:
Eigenart 10. 77
Loslösung von Einzelbildungen 35
Denken, metaphorisches:
gemeinsamer Ausgangspunkt für Sprache und Mythos 68
Prinzip des pars pro toto 74f.
Denken, mythisches:
Einzelelement u. Ganzes 10f.
die drei Stufen 14ff.
Entstehung des Gottesbegriffes 19
diskursives Denken als Gegensatz 28ff. 46ff.
Isolierung des Gegenstandes 29. 46. 73
sprachliches Denken als Analogie 30. 32. 46
menschliche Tätigkeiten 35
das Wort 47f.
die Wirklichkeit 48
Verwandlung aller Spontaneität in Rezeptivität 50
Seinsbegriff 61
Metapher 71. 76
Prinzip der Nivellierung 74
Descartes über d. theoret. Erkenntnis 9
Deukalion und Pyrrha, Sage als Beispiel sprachl. Mythendeutung 3
Dionysos, Vielnamigkeit des 60[6]
Dualismus in d. pers. Religion 40
Dyaush-pitar 11
Eckhart, Meister, Gottesvorstellung 60f.
Eigenname:
des Gottes und die Entwicklung der Gottesvorstellung 17
und menschl. Persönlichkeit 42ff.
Erkenntnis, theoretische:
Verhältnis zur Wirklichkeit 6
Descartes darüber 9
Abgrenzung gegen das mythische Verhalten 9. 13
Unterbau im Platon. System 13
Abgrenzung gegen andere Gebiete des Geistes 14. 28
Zusammenfassung das Ziel 22. 28
Rolle des „Benennens" 26
Ursprung der, im mythischen Bewußtsein 37f.
Erkenntnislehre:
als Mittel d. Mythenforschung 14
Erhellung der religiösen Begriffsbildung 20
Eskimo, Bedeutung des Namens bei den 42
Eweer:
Augenblicksgötter 18. 29f.
Bedeutung des Namens 43
Verehrung des Werkzeuges 49
Fiktionen in Wissen, Kunst, Mythos, Sprache 6
Form, symbolische:
Mythos, Sprache, Kunst 6. 72. 79
Verhältnis zur Wirklichkeit 7
Funktion 9
Sprachbegriffe 10. 21. 33
Fixierung von Einzeleindrücken 33
gemeinsames Gesetz 37f.
das Wort 47f.
einzelne Sprachelemente 61f.

Digitized by Google

Zauberriten 75
Bild 79
Gebet:
im Bundehesh 40
Anrufung im griech. und römisch. 45. 60[9]
bei den Indern 63. 64[1]
Geschichtswissenschaft, Begriffsbildung der 24
Gestirngötter:
Mißdeutung der Namen 3
Apoll und Daphne als 4
bei den Cora-Indianern 11
bei den Indern 11
aegyptische 40f.
Goethe:
Methodik seiner Naturbetrachtung 23ff.
über Monotheismus 67
Götternamen:
Useners Werk 2. 12. 14ff. 18. 51. 78
als Mittel der Mythenforschung 13
Göttervorstellung und 16f.
Moment des Entstehens 17
im Alten Testament 44f.
Geheimhaltung der 44f.
im Christentum 45
Mehrzahl bei persönl. Göttern 59
Wegfall in der Mystik 60
Schöpfung durch den Namen 67
littauische 78
Griechenland:
Mythos u. Sprache in d. Deutung Max Müllers 3f.
Augenblicksgötter 15
Usener über d. Mythologie 18
sprachl. Bezeichnung des Mondes 27
Abstrakta in d. Sprache 36
Namensänderung 43f. 44[1]
magischer Gebrauch des Namens 44[4]
religiöse Rede 45
Verehrung des Werkzeuges 49
Vielnamigkeit d. Götter 60[9]
Begriff des Seins 62
Logoslehre 67[8]
Herder darüber 69
magische Gebräuche 75
Metapher 76
Hamann über d. Ursprung d. Sprache 30
Herder über den Ursprung der Sprache 26. 68f.
Herero, Sprache der 34
Hermippos über Namensänderung 44[1]
Himmel:
in d. Mythologie d. Cora-Indianer 11
bei den Indogermanen 11
Hölderlin, mythische Schau bei 80
Humboldt, Wilhelm von:
über die Sprache 7f.
über „innere Sprachform" 27
Ichbegriff:
Entwicklung in der Sprache 62
in der religiösen Rede 63
bei den Indern 64
Inder:
Gestirngötter 11
Macht der Rede 40. 63f.
Indianer:
Mythologie 10
Sprache 34
religiöser Text der Uitoto 38
Selbständigkeit des Wortes 50
Mana-Vorstellung 52f.
Indigitamentengötter, Typus d. Sondergötter in d. röm. Religion 16. 31f. 35
Indogermanen:
Anschauung des Himmels 11
Femininbildungen in den Sprachen 36
Interjektion, sprachl. Analogon der religiösen Mana-Vorstellung 58
Irokesen:
Orenda, eine Mana-Vorstellung 53
keine seelische Kraft 54[1]
Isis:
Macht durch den Namen 40f.
vielnamig (myrionyma) 59
Israeliten:
Ich-Prädikation Gottes 63
Schöpfungsbericht 67
Jean Paul über Sinnenwelt u. Sprache 66
Johannes-Evangelium, Anfangsworte 38
Juppiter, sprachl. mythol. Zusammenhang mit anderen Gottheiten 11
Kant:
„Copernikanische Drehung" 6
Definition von Natur 23
Definition von Wirklichkeit 47
Definition von Sein 61
Königsweihe, aegyptische, Übergabe des göttl. Namens 41
komplexes Denken:
Eigenart 10. 77
Aussonderung von Einbildungen 35
Koran, Vielnamigkeit Allahs 59f.
Kosmologie:
als Ursprung des Mythos 8. 10f.
Bedeutung des Wortes 39. 40. 67
bei den Polynesiern 39[1]
bei den Aegyptern 39. 67
bei den Persern 40
bei den Uitoto 50
Verhältnis von Sprache und Mythos 66
in der Bibel 67
als Ursprung der Sprache 69
Kunst:
realistische Deutung 5
als Fiktion 6
idealistische Deutung 9
Ursprung in der Sprache 30. 69
Ursprung im Mythos 37f.
Zusammenhang mit Sprache u. Mythos 79

Digitized by Google

Licht, Verehrung des:
bei den Indogermanen 11
als erste Stufe des Mythos 12
Logos:
griech. Lehre 67[3]
Macht in d. Sprache 79
Lyrik, Wiedergeburt des Mythos 80
Männerweihe, Wechsel des Namens 43
Mana:
bei d. Melanesiern 52. 65
bei d. Indianern 53
Indifferenz des Inhalts 53
Bedeutung 54 ff.
als Mythos vor der Objektivierung 55
unpersönl. Charakter 56f.
als Vorstufe der Augenblicksgötter 58
Herauslösung des „Heiligen" 59
Deutung durch Max Müller 65
Manitu:
als Mana-Vorstellung 53. 55
als Interjektion 58 58[3]
Maori, Macht des Gebetes 40[3]
Matth. XVIII. 20, Deutung 45
Melanesier, relig. Vorstellung des „Mana" 52. 65
Merkmal:
Begriff als Summe 20f.
Setzung durch die Sprache 26
gleich Merkwort bei Herder 27
im Sprachbegriff 30
Auswahl abhängig von menschl. Tätigkeiten 32
Zuordnung disparater Begriffe 78
Metamorphose, Goethes Ausdruck für die Systembildung des diskursiven Denkens 24
Metapher:
sprachliche u. mythische 68f. 76
Definition 70
Funktion 70f.
Entstehung durch ein Namentabu 71
Grundbedingung der sprachl. und myth. Bildungen 71
bei den griech. Rhetoren 76
Mexikaner:
Mythologie der 11. 76
Vielnamigkeit der Götter 60
Mithra als Gott des Lichtes im Awesta 11
Mond, Benennung im Griechischen u. Lateinischen 27
Mondgott:
Mißdeutung des Namens 3
in der Mythologie der Cora-Indianer 11
Monotheismus:
Synthese von Seinsbegriff und Ichbegriff 62
Goethes Definition 67
Müller, Max:
Mythendeutung durch die Sprache 3
Defekt der Sprache 5
Erklärung des Mana 65
Metapher 69f.
Mulungu:
nicht mit „Gott" identisch 57. 57[1]
als Interjektion 58[3]
Mythendeutung, idealistisch und realistisch 8f.
Mythendeutung, allegorische:
im Phaidros 1
bei Sophisten und Rhetoren 2
bei Stoikern u. Neuplatonikern 2
Etymologie als Mittel 2
Mythendeutung, sprachliche:
im 19. Jahrhundert 3f.
in der indogerman. Mythologie 11
Mythenforschung:
Etymologie als Methode 2
im 19. Jahrhundert 3
als Ergänzung der Philosophie 11
als Ergänzung der Psychologie 13
allgemeine Logik als Methode 14. 20
Wechsel in der Methode 19
Mythenforschung, vergleichende:
im 19. Jahrhundert 4
ausgehend von einem Objektkreis 8
bei Usener 18
gegründet auf Sprachvergleichung 69
Mythologie:
Erzeugnis der Sprache 4. 69
Eigengesetzlichkeit 7
der Cora-Indianer 10
Formenlehre d. relig. Vorstellungen 12
der Eweer 18f.
aegyptische 39f. 67
persische 40
der Schambalaneger 57
indische 64
babylonische 66
Mythos:
Abhängigkeit von der Sprache 4
als Fiktion 6
Gesetzlichkeit des 7. 12. 19
Entstehung 8
als primitive Kosmologie 8
idealistische Erklärung 9
Eigenart 10
Ganzes und Teile 11
Gestaltungsweise gleich der d. Sprache 30. 32. 36. 48f.
Entstehung im Bewußtsein 31
als Ursprung aller symbolischen Formen 37
Subjekt u. Objekt 64
Darstellung der Sprache im Mythos 66
Metapher 68f. 71. 76
als Ursprung der Kunst 79

Digitized by Google

Name:
wesensgleich mit dem Träger 2. 40. 44. 48
als Mittel d. Mythenforschung 13
Wandlung d. Göttervorstellung 16f.
gleich Merkmal bei Herder 27
Bedeutung für d. Mythos 38. 40. 66f.
Allmacht 40f.
im Totenkult 41. 44
magischer Gebrauch in Aegypten 41. 41[1]
Besitz oder Bestandteil des Trägers 42
im römischen Recht 42
Persönlichkeit und 42f.
Änderung der Bedeutung 43
der Sondergötter 45
Gleichsetzung mit dem Sein 62
Schöpfung 67
bei der Entstehung d. Metapher 71
Naturmythologie als Erklärungsversuch 8
Naturwissenschaft:
als Beispiel diskursiver Begriffsbildung 22
Goethes, als Typus 23
im methodischen Gegensatz zur Geschichte 24f.
Neu-Guinea, Kâte-Sprache 35[5]
Neuplatonismus, Mythendeutung im 2
Objektivierung:
der sprachl. u. myth. Gebilde 30f. 50
durch den Ausdruck 33
des Wortes 48f. 51
des Werkzeuges 49
Mana als Vorstufe 55
des Bildes 76[8] 79
Occator, als Beispiel der Sondergötter 16
Orenda:
Mana-Vorstellung 53
keine seelische Kraft 54[1]
potentielle Kraft 59[1]
Perser, Religion der 40
Philosophie, Verhältnis zu Sprach- und Mythenforschung 13
Physik, theoretische:
als Inbegriff von Gesetzen 22
„Natur" in der 23
Platon:
Phaidros 229D 1f.
Mythendeutung 1f.
Götternamen 2f. 45
Kratylos 396Aff. 2
über Realismus 4
Beginn des Systems vor d. theoret. Erkenntnis 13
Kratylos 400E 45
Sein der Dinge u. Sein der Idee 64
Polynesier, Wort u. Schöpfung bei den 39[1]
Polyonymie;
Eigentümlichkeit d. persönl. Götter 59
Überwindung in der Mystik 60
in griech. aegyptischen Gebeten 60[0]
Ptah, Einheit von Gedanke u. Wort 39
Pythagoreer, magische Vorstellungen 75
Quintilian über die Metapher als Wesen d. Sprache 77
Rê:
Überwindung durch den Namen 41[1]
Schöpfung durch den Namen 67
Realismus:
in der Spracherklärung Max Müllers 5
Weltansicht des 9
Rede:
bei den Indern 40. 63f.
religiöse, bei Griechen u. Römern 45
Ich-Prädikation 62f.
Kraft im Demiurgen 67
Reihenbildung, die Begriffsbildung 24f.
Rhetorik, griechische:
Mythendeutung 2
über die Metapher 76
Rom:
Sondergötter 16. 32
sprachl. Bezeichnung des Mondes 27
Götter d. prakt. Lebens 31f.
Arvalbrüder 35f.
Recht 42
Anrufung der Götter im Gebet 45f.
Schambalaneger, Gottesvorstellung 57
Schelling, Sprache u. Mythologie 69
Schöpfung:
durch das Wort 39
Grundregel 48
im Mythos 66f.
in der Bibel 67
Seinsbegriff:
Entwicklung in der Sprache 61
in den Upanishaden 64
bei Plato 64
Sioux:
Mana-Vorstellung 53. 55
Unpersönlichkeit des Wakanda 56
Wakanda als Interjektion 58
Sondergötter:
zweite Stufe im mythischen Denken 16
littauische 16
römische 16. 31f.
abhängig von menschl. Tätigkeiten 35f.
der Eweer 36
Geltungsbereich u. Name 45
Namen d. littauischen 78
Sonnengott:
Mißdeutung des Namens 3
bei den Cora-Indianern 11
im Awesta 11
Sophisten, griech., Mythendeutung 2
Spencer, Herbert, Mythendeutung von 3
Sprachbegriffe:
Freiheit in der Schöpfung 21

Digitized by Google

mythische Begriffe und 20. 28 ff. 36. 74
logische Begriffe und 21. 25
Herder u. Humboldt darüber 27
Einwirkung der menschl. Tätigkeiten 32
teleologischer Charakter 33
myth. Grundlage der Abstrakta 36
Sprache:
Vieldeutigkeit 3
als Symbol 5
als Fiktion 6
Wirklichkeit und 6. 10
als Organon 7
Abhängigkeitsverhältnis von Mythos und 7. 16f. 37. 69
als Urphänomen 9
Freiheit in d. Schöpfung von Begriffen 10. 13. 21
Freiheit in d. Zusammenfassung d. Merkmale 21
Herder u. Humboldt über die Entstehung 26f.
Primat über das Erkennen 26
Ursprung im „Bemerken" 26
Ursprung in d. „inneren Form" 27f.
Ursprung in d. Poesie 30
Analogie in d. Bildung von Mythos und 30f. 32. 36. 48
Entstehung im Bewußtsein 31
Abhängigkeit v. menschlichen Tätigkeiten 32f.
teleologischer Charakter 33
der afrikanischen Neger 34
Ursprung im mythischen Bewußtsein 37
Stufe vor der Sonderung von Mythos und 58
Vorbereitung d. eigenen Überwindung 61
Trennung v. Subjekt und Objekt 64
Grenzen 64. 66
Gebrauch d. Metapher 68f. 71
Metapher als Grundform 77
Sprachforschung:
Mythendeutung als Mittel 2
der Sophistik 2
des Realismus 9
als Ergänzung d. Philosophie 11
als Ergänzung d. Psychologie 13
Unterstützung durch die Logik 14. 20
im Gegensatz zur allgemeinen Logik 20f.
Herders 26
Humboldts 27
der Aufklärung 27
Abhängigkeit der modernen von Hamann 30
Stoa, Mythendeutung der 2
Symbol:
als Mittel jeder Formung 5. 7
negative u. positive Wertung 5
gesetzmäßige Erzeugung 6
als Gegensatz zum Bilde 6. 48
Mythos, Sprache, Kunst 6. 72. 79
als Organ d. Wirklichkeit 7
Funktion 9
Sprachbegriffe 10. 21. 33
Verbindung von Sonderungen 33. 47
Eigengesetzlichkeit auf d. verschiedenen Gebieten 37f.
Name und 42
Wort 47f.
einzelne Sprachelemente 61f.
in den Zauberriten 75
Bild 79
Synthesis in Begriff, Urteil u. System 22
Systembildung, Ziel jeder Begriffsbildung 22
Tabu:
beim Totenkult 44
Korrelat zur Mana-Vorstellung 52
in der Metapher 71
Tätigkeiten, menschliche:
Bedeutung für d. Mythenbildung,
allgemein 16
d. Römer 31f.
Bedeutung für d. Sprachbildung,
allgemein 32f.
bei Negern u. Indianern 34f.
Tanz als kultische Handlung u. in sprachl. Bedeutung 34
Tarahumara, Sprache und Kult 34[2]
Totemgliederung, reale Wesensgemeinschaft 75
Totenkult:
aegyptischer 41
Bedeutung des Namens 44
Traum, zur Erklärung der Mythenbildung 8
Tscherokesen, Kraft des Wortes 51
Uitoto-Indianer:
religiöser Text 38
Selbständigkeit des Wortes 50
Unendlichkeit und Unbestimmtheit 65
Upanishaden, Seinsbegriff 64
Urteil als Fortsetzung d. Begriffsbildung 22
Usener:
als moderner Sprach- u. Mythenforscher 3. 12
über die Aufgabe der Philosophie 13
Methode 17f.
über Logik u. Erkenntnislehre 20
über sprachl. Allgemeinbegriffe 36
über Benennungen 72
über littauische Götternamen 78
Vāc, Macht der Rede 40

Digitized by Google

Vielnamigkeit der persönl. Götter 59
Wakanda:
eine Mana-Vorstellung 53. 55
kein persönl. Wesen 56
als Interjektion 58. 58[2]
Werkzeug als Mittel, Produkt und selbständiges Wesen 49
Wirklichkeit:
im Realismus 5. 9f.
im Idealismus 7
im diskursiven Denken 47
bei Kant 47
im mythischen Denken 48
Wort:
als Realität 31. 47. 50f.
Bedeutung für den Mythos 38f.
Bedeutung in d. Kosmologie 39. 40. 67
bei den Persern 40
bei den Indern 40. 63f.
in der Magie 41. 46. 51. 64[1]. 79
als Symbol für Relationen 47
im diskursiven u. im mythischen Denken 47. 50
Einheit mit d. Inhalt 48
Analogie zum Augenblicksgott 48. 78
Hypostase 50f. 79
in der Bibel 67
als Metapher 68
in d. Poesie 79
Wortanalyse als Methode Useners 17
Xenophanes, Einheit des Seins 62
Yao:
Gottesvorstellung 57. 58[2]
Bilderfurcht 76[3]
Zauber:
bei den Aegyptern 40f. 60[6]
Name 41[1]. 44
bei d. Griechen 44[4]. 60[6]. 75
durch die Macht des Wortes 46. 51. 64[1]. 79
bei den Tscherokesen 51
Mana 54f.
im Gebet 60[6]. 64[4]
durch d. Prinzip des pars pro toto 74f.
bei d. Pythagoreern 75
nach Analogie 75
durch Amulette 76[3]
durch d. Bild 76[3]. 79
Zeichen:
Formung 5
gesetzmäßige Erzeugung 6
im mythischen Denken 48
Totemtier 75
Erzeugung durch d. Logos 79
Zeus patér, sprachl. mythol. Verwandtschaft 11
Zio (Ziu), sprachl. mythol. Verwandtschaft 11

Digitized by Google